

SAP



# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de Filosofía

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Vida del espíritu</i> .....	163
--------------------	--------------------------------	-----

### ARTICULOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>Suficiencia y trascendencia del ser en el poema de Parménides</i> .....	167
RICARDO MARIMÓN BATLLÓ:	<i>Ontología, gnoseología y teología, tres estadios de la metafísica</i> .....	187
MARIO ENRIQUE SACCHI:	<i>La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectual en las creaturas espirituales</i> .....	201

### NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	<i>La filosofía y las ciencias</i> .....	222
ALBERTO CATURELLI:	<i>Congreso Mundial sobre Aristóteles</i> .....	227
ALBERTO CATURELLI:	<i>La Sociedad Católica Argentina de Filosofía</i> .....	230

### BIBLIOGRAFIA

REGIS JOLIVET: *Curso de Filosofía* (G. E. Ponferrada), p. 235; CLUB DE LECTORES: *Obras Completas de Jacques Maritain* (O. N. Derisi), p. 235; GINO BARBIERI: *Il pensiero sociale del Medioevo* (F. Valsechi), p. 236; ANTONIO AROSTEGUI: *Esquemas para una historia de la filosofía occidental* (G. E. Ponferrada), p. 237; EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (A.M.), p. 238; JORGE A. INSÚA: *Psicosemiología y Psicopatología* (Jorge H. Moreno), p. 239.

Año XXXIII

1978

(Julio - Setiembre)

Nº 129

INGRESADO

M.F.N.

Nº 71 (CONT. 176)

BIBLIOTECA DE CIENCIAS

SOCIALES Y ECONÓMICAS

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA  
Fac. de Filosofía U. C. A.  
Cangallo 1854

1040 BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

## VIDA DEL ESPIRITU

### III

#### LA OBRA DEL ESPIRITU: LA CULTURA O HUMANISMO

1. — En busca de su Fin divino, el hombre crea su mundo propio: la cultura o humanismo.

*El hombre, sólo él por el espíritu, está en posesión lúcida del ser trascendente e inmanente por la inteligencia, y en posesión de este mismo ser, por su libertad.*

*Abierto, por su espíritu inteligente y libre, al ser o bien trascendente sin límites, el hombre aparece ordenado, como a su Meta o Fin último de su vida, al Ser o Bien infinito de Dios. El hombre está esencialmente herido de Dios. En esta apertura de su espíritu a la Trascendencia divina descubre que es un ser finito hecho para el Bien infinito. Únicamente la posesión de este Bien infinito puede conferirle la actualización o plenitud de su ser y curarlo así de la mencionada herida.*

*Entre este terminus a quo de su ser finito, específicamente espiritual, y el terminus ad quem del Ser o Bien infinito de Dios, Fin o instancia suprema de su ser y de su vida, el hombre descubre el camino de su enriquecimiento humano, la norma moral de su conducta, que lo dirige hacia aquella Meta divina definitiva, más allá de la vida presente. Y con su inteligencia y libertad el hombre está capacitado y obligado a conformar su conducta con esa norma moral, para aproximarse así más y más a su Fin trascendente divino y conseguir su acrecentamiento específico.*

*Mediante el descubrimiento del orden moral, el hombre descubre también el orden jurídico, político y social, para lograr, con su cumplimiento, los medios para su adecuado perfeccionamiento o plenitud humana.*

*Tal esfuerzo de la persona humana para encaminarse en busca de la consecución de su último Fin y, con El, la actualización de su vida y de su ser humanos, da origen a un mundo nuevo, el mundo propio de la persona humana: la cultura. Porque, en busca de su plenitud ontológica, mediante la prosecución de su Bien trascendente divino, con la actividad espiritual de la inteligencia*

*y de la libertad, el hombre transforma las cosas materiales y su propia vida y ser espiritual, al enriquecerlos con la realización de los valores o bienes respectivos y penetrarlos así de su espíritu. Logra así, en síntesis, humanizarlos.*

*La cultura o humanismo es la transformación del mundo material y del propio mundo espiritual del hombre, para enriquecerlos a fin de ordenarse, con su ayuda, a la posesión de su Fin o Bien trascendente. Los objetos materiales y la propia actividad espiritual del hombre, al ser tocados por su espíritu mediante la realización de valores o bienes en ellos infundidos, son impregnados de humanismo, son humanizados.*

*Esta obra de cultura o humanización de los entes materiales y de la propia actividad espiritual del hombre puede realizarse, precisamente, por la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre.*

*De la cultura nos hemos ocupado ampliamente en otros trabajos, incluso publicados en esta misma Revista. Por eso nos limitaremos aquí a señalar brevemente sus puntos esenciales.*

## 2. — La Técnica.

*En posesión de la verdad de las cosas materiales y de las leyes que las rigen, con su inteligencia el hombre descubre el modo de transformarlas y hacerlas más útiles o más bellas, y con su libertad lo realiza.*

*La técnica es la actividad del espíritu, que modifica el mundo material para hacerlo más útil al servicio del hombre. Acatando las exigencias de las leyes naturales, la inteligencia y la libertad las aplica a nuevos fines y logra así acrecentar su utilidad con nuevos bienes o medios útiles. Los entes elaborados por la técnica son los mismos entes naturales humanizados, dominados por el espíritu del hombre, que impregna en ellos sus intenciones y los transforma para ponerlos mejor a su servicio. De aquí que estos entes sólo pueden ser elaborados por el espíritu del hombre; sólo por él pueden ser de-velados o comprendidos en su ser propio intencional, y sólo, finalmente, por él aprovechados.*

*En cuanto tales entes, sin perder su condición natural, sobrepasan este carácter y entran en el ámbito de la acción transformadora del espíritu, comienzan a estar humanizados, impregnados de la intención y de la finalidad que el hombre, con su espíritu, les ha infundido.*

*Por esa misma razón, el mundo de la técnica, en cuanto tal, escapa enteramente a los seres materiales, incluso al conocimiento y apetito sensitivo de los animales, que sólo aprehenden en las cosas las cualidades materiales naturales. Para un animal, una piedra natural o una piedra elaborada por la técnica —y aun por el arte— es lo mismo, y, frente a ella, se comporta como frente a un ente natural.*

## 3. — El Arte.

*De un modo análogo, con su espíritu el hombre informa las cosas materiales para hacerlas bellas. La realidad material es humanizada una vez más con esta intención y transformación espiritual, que la enriquece de belleza. Un poema, una sinfonía, una pintura o escultura, son palabras, sonidos, colores o rasgos que, bajo la acción intencional del espíritu, logran una nueva realidad de belleza.*

*Únicamente el espíritu es capaz de realizar esta transformación artística, y únicamente también él es capaz de de-velarla, comprenderla y gozarla. Por eso escapa a toda actividad material y aun al conocimiento sensible.*

## 4. — La Moral.

*En un orden superior, siempre con su inteligencia y libertad, el hombre llega a transformar su propia actividad libre, a fin de encauzarla de un modo permanente hacia su perfección humana. Se trata de la cultura moral.*

*Sólo el hombre es capaz de acrecentar su voluntad libre con los hábitos buenos o virtudes, que lo enriquecen y lo ordenan eficazmente a su propio bien específicamente humano.*

*Gracias a este ordenamiento moral —exclusivamente espiritual o humano y, por eso, inaccesible a todo ser material, hasta el animal, inclusive— el hombre alcanza su propio bien o perfección y, con ella, se prepara para lograr la consecución de su último Fin divino, más allá de la muerte, y con El la plenitud definitiva de su ser y de su vida.*

## 5. — La Cultura de la Inteligencia.

*Finalmente, siempre mediante su actividad espiritual, el hombre enriquece su vida de la inteligencia con la ciencia, la sabiduría y otros hábitos, para ordenarla eficazmente hacia su bien, que es la verdad. En efecto, con la cultura de la inteligencia, ésta queda liberada de los peligros del error y encauzada por el camino que conduce a la verdad.*

*Por la misma índole espiritual de esta cultura o humanización de la inteligencia, sólo el hombre es capaz de ella, y ningún ser material puede tener acceso a ella, ni siquiera vislumbrar su existencia y, mucho menos, intentar realizarla.*

## 6. — El Orden Jerárquico de los Sectores de la Cultura.

*Para que la transformación espiritual de los distintos sectores de la actividad humana —y de las cosas a través de ella—, por la técnica, el arte, el*

*ordenamiento moral e intelectual, constituyan realmente cultura o humanismo, es decir, perfeccionamiento humano, es menester establecer entre dichas zonas un orden jerárquico, de modo que la técnica esté al servicio del arte, ambos subordinados a la moral, y ésta, a su vez, al bien de la contemplación de la inteligencia, por la cual el hombre alcanza, aprehende y se posesiona de su Fin trascendente divino, como Verdad, y, con Ella, logra la perfección o plenitud humana.*

*Porque únicamente con el establecimiento de este orden jerárquico de los sectores de la cultura ésta consigue su fin definitivo: el perfeccionamiento del hombre —y de las cosas en relación con él, por la técnica y el arte— y su ordenación a su Bien último divino y eterno, y, con su posesión, más allá de la muerte, la actualización o plenitud humana definitiva.*

*Porque la cultura pertenece al tiempo, pero su fin, para el cual trabaja, está más allá del tiempo y de la cultura misma.*

*La cultura logra su fin y su sentido de camino —pertenece al homo-viator— en busca del Bien divino, Fin supremo y definitivo del hombre —su consecución pertenece al homo-beatus— para el que está esencialmente ordenado.*

*Así como el camino cesa en su término, hacia el cual se dirige, también la cultura cesa con la consecución del Fin divino, para el cual ella se organiza y actúa. Temporal y transitoria —ésa es su miseria—, la cultura cobra todo su sentido como búsqueda de un Bien infinito y eterno, sólo asequible por el hombre más allá de ella misma —ésa es su grandeza—.*

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI.

## SUFICIENCIA Y TRASCENDENCIA DEL SER EN EL POEMA DE PARMENIDES

### 1. — *El texto y su estructura.*

Aunque el texto del *Perí Physeos*, de Parménides, no lo tenemos completo, puede conjeturarse que lo que nos ha llegado es la mayor parte de él. Entresacando fragmentos y referencias, sobre todo de Simplicio, Proclo, Clemente y Sexto Empírico, la tesonera obra de Diels, en 1897, editaba la recomposición del poema, que luego aparecería reproducido en su *Fragmente der Vorsokratiker*, desde su primera edición, en 1908, en adelante.

El carácter fragmentario que hoy presenta la obra parmenídea nos indica que la recomposición del orden y distribución de los fragmentos, por racional que parezca, no deja de ser hipotética. Con esta salvedad, tomamos la ordenación de Diels, que es la generalmente seguida, con muy pocas variantes que hagan a la sustancia del poema. La estructura del mismo sería ésta:

- Proemio: Frags. 1, 1 - 33, 2.
- Presentación (y justificación) de los Caminos del conocer: Frags. 2 a 7.
- Camino de la Verdad: Frags. 8, 1 - 49.
- Opiniones de los mortales: 8, 49 hasta el final.

### 2. — *Proemio.*

Es la narración de un viaje, al parecer fantástico: el filósofo, arrastrado por el carro de las Hijas del Sol, se presenta ante las puertas del Día y de la Noche, que preside la Justicia. Esta le abre las puertas, y el filósofo, “después de penetrar por ellas, recibe de la Diosa” su celeste mensaje: la enseñanza de la Verdad (y de la Falsedad) y la enseñanza de las Opiniones de los mortales. ¿Qué quiso significar Parménides con esta introducción a su doctrina? Muchas veces se pasa muy rápido por esta pregunta, que es de importancia para la comprensión de la filosofía parmenídea<sup>1</sup>.

Todas las interpretaciones posibles han sido dadas. Ellas se pueden agrupar en dos clases. Las que suponen que el viaje es enteramente una alegoría o una

---

<sup>1</sup> Estudiamos extensamente esta cuestión en un artículo en la *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, Stressa, 1977, fasc. 1 a. LXXI. Aquí damos una sumarisíma referencia.

pura ficción de Parménides para dotar de un halo místico a su doctrina, y las que consideran que, más allá del ropaje poético, el filósofo quiere expresar la vivencia real de una experiencia extraordinaria. Además de Sexto Empírico, Kranz Reinhardt, Zaphiropulos y otros, aunque con matices diversos en sus interpretaciones, están en la primera clase. La segunda comprende también una gama muy amplia de maneras de entender la "experiencia extraordinaria" de Parménides, y aquí el calificativo "místico" adquiere también un contenido equívoco: Albertelli, Jaeger, Fraenkel y Verdenius interpretan a su manera esta experiencia. Ultimamente, Mansfeld defiende una interpretación, que haría del viaje de Parménides la narración poética y propia de ese estadio cultural, de una verdadera revelación otorgada por Dios. Pienso que se trataría de una experiencia en la que lo natural y sobrenatural confluyen indiscerniblemente. Lo que Tillich podría llamar hoy "estar poseído por lo Incondicionado".

### 3. — *Presentación de los Caminos del Conocer.*

La diosa comienza con la proposición bien clara de aquello sobre lo que va a instruir al vidente: se trata de los caminos del conocer.

"Es necesario que aprendas todo, tanto el corazón incommovible de la rotunda verdad como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia..." (I, 28 - 30). E inmediatamente: "Te diré las únicas vías pensables de investigación (tú, después de escuchar mi palabra, trasládala). La primera: que es y no es no-ser; es el camino de la persuasión, a quien la verdad acompaña; la otra, que no es y necesariamente es no-ser. Esta, te aseguro, es una vía del todo impracticable, pues no podrías conocer lo no-ser (es imposible), ni expresarlo, pues lo mismo es para el pensar y para el ser. Lo que puede decirse y pensarse es necesario que sea. Esto te mando que consideres. Te aparto, por lo tanto, de esta segunda vía de investigación, y, luego, de aquella en la que los hombres vagan bicéfalos; la incapacidad guía en su pecho el pensamiento indeciso. Son arrastrados, sordos y ciegos a la vez estupefactos, gentes sin juicio; para éstos, el ser y el no-ser son como lo mismo y no lo mismo, y para quienes el camino de todo vuelve atrás" (2 y 6).

La diosa señala con gran claridad tres caminos del pensar:

- I — el del ser.
- II — el del no-ser.
- III — el del ser y no-ser al mismo tiempo.

El del no-ser es rechazado inmediatamente y con todo énfasis; y es rechazado porque es impracticable para el pensar ("Es una vía del todo impracticable"), ya que es imposible pensar o expresar el no ser. Puede decirse que el rechazo del no-ser, como contradictorio al ser, está en todas las líneas del



poema que afirman el ser; es como su contrapartida, y, por ende, si el ser será señalado como la verdadera vía del pensar, el no-ser es la vía muerta, antes de dar el primer paso en la misma.

Pero el problema está en la tercera vía. Aunque generalmente se habla de dos vías, Parménides presenta tres, si bien la segunda o del no-ser es descartada de inmediato: "Te aparto de ella". Y con esto, la tercera, del ser y no-ser a la vez, pasa a ser la segunda.

#### 4. — *El Camino de la Opinión.*

Descontada la vía del no-ser y dando por supuesto que la vía del ser es el camino de la verdad, del saber y conocer verdadero, viene la pregunta: ¿qué sentido tiene esa *vía media*, verdadera "*scientia media*" entre lo absoluto y lo relativo, el ser puro y la mezcla de ser y no-ser?

Es significativo que el filósofo llama a este acceso al conocer *Doxa*, que generalmente es traducido por *opinión*. Hay que acotar que el significado de *Doxa*, en griego, es mucho más amplio y fluctuante que el que pueda tener, en latín o castellano, la palabra *opinio*, *opinión* (Cfr., por ejemplo, Heidegger). Así Platón y Aristóteles le dan el sentido de "conocer apariencial, aproximativo", basándose en la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible. El primero se dirigiría a lo inmediato, a lo que primeramente se manifiesta de un ente en el choque con el sentido humano. Pero esto inmediato, captado por el sentido, y, por ende, sensible, no es lo que en realidad la cosa es. Ella está más allá, y, como escondida en lo interior, es la esencia inteligible: sólo cognoscible por el intelecto. El conocimiento de la *Doxa* equivaldría al conocimiento de lo sensible, y el conocimiento del ser y la verdad, al conocimiento de lo inteligible y esencial. Aunque este modo de considerar los dos caminos parmenídeos tiene todavía hoy muchos seguidores, como puede constatarse en los manuales de Filosofía Antigua, no puede mantenerse en un nivel crítico, pues en Parménides no se encuentran en forma alguna, como separadas, las dos esferas de conocer platónicas sensible e inteligible. Los estudios, sobre todo de Von Fritz, sobre el significado de *Noein*<sup>2</sup> ponen de manifiesto que el *Noein* no va separado del sentido, ni hay noción de elementos diversos en el conocer. El mismo *Noein* puede ser verdadero o doxático, descubrir lo que verdaderamente es o quedarse sólo en la apariencia de lo que es.

Para muchos intérpretes, la *Doxa* de Parménides describe y repudia una u otra doctrina filosófica. La de los pitagóricos, según Burnet; la de Heráclito, según Diels. Para Nietzsche sería la de Anaximandro, mientras que para Patin sería la del común de las gentes (de acuerdo con las palabras del filósofo: "la opinión de los mortales").

<sup>2</sup> Que aprovecha RIVIÈRE en su "Pensée archaïque et philosophie présocratique", *Revue de Phil. et Theol.*, Lausanne, 1950, pp. 93-107.

Otros importantes autores, como Zeller y Gomperz, entienden que el filósofo quiere dar una explicación de la realidad empírica, que, si bien ante la razón es hipotética y apariencial, debería entenderse o explicarse según los principios y teorías que se dan en este camino de la Opinión.

Reinhardt sostiene que la esencia de la *Doxa* es contradictoria, pues afirma la simultaneidad del ser y del no-ser; por eso es falsa y del todo subjetiva. Según Reinhardt, el filósofo intenta hacer ver que eso se deriva, ineludiblemente, de la misma mente humana. Si bien la ley del pensar es que el ser es o no es, inmediatamente éste tiende a fundir los dos opuestos. De tal tendencia lógica a fundir los dos opuestos nace la *Doxa*, que se enraiza en la misma naturaleza del hombre. Pero ella no representa la realidad, lo que las cosas son en sí (*Physei*), sino lo que son por decisión o aceptación de los hombres.

O. Gigon quiere rescatar el no-ser en *Parménides*. En la realidad, el no-ser se da como lo otro, como el principio de la diversidad. Esta implica el momento que escapa a la identidad de la razón, y, por ello, "lo irracional". La *Doxa* es la explicación de lo irracional, de la diversidad y pluralidad, frente a la unidad e identidad del ser.

Montero-Moliner, siguiendo a Reich y otros, cree que hay que distinguir, según Parménides, dos niveles perceptibles en la realidad: el del ser es la dimensión en la que conviene toda cosa; aquí se operaría una suerte de abstracción metafísica, según la cual se reducirían las diferencias a la línea pura del ser. En cambio, para una visión física ("de un primer grado de abstracción", dice el mismo autor) las cosas están compuestas de ser y no-ser, de potencia y acto, diríamos en términos aristotélicos.

La verdad está en la unidad y absolutez del ser; pero el hombre no puede descubrir por sus propias fuerzas esta unidad y esta absolutez en su origen. El mortal, como todos los entes, ha procedido de este origen y está en el remolino y en el cambio incesante. Sumergido en este flujo de elementos contrarios, de ser y no-ser, es incapaz de encontrar su verdadero Origen en la Unidad e Identidad absoluta. La vía de la *Doxa* es la vía hacia lo finito; la vía de la verdad es el camino a lo Absoluto.

En verdad, el justo alcance del Camino de la Opinión de los mortales quedará siempre como un enigma; pero para aventurar una interpretación es indispensable fijar antes en qué consiste propiamente la vía de la Verdad. Esta nos lleva al conocimiento de lo que verdaderamente es, y sólo partiendo del concepto del ser verdadero podrá establecerse lo que es y no es al mismo tiempo y su posible conocimiento. Por eso pondré mi parecer sobre la naturaleza de esta segunda vía en una última reflexión, después de haber reflexionado sobre la primera o el conocimiento del ser.

#### 6. — *La Vía de la Verdad: el Ser de Parménides.*

Desde el fragm. 8 se expone la concepción del conocimiento verdadero; más que un método de conocer, la Diosa presenta un objeto que es el objeto

del verdadero conocimiento y cuya consecución constituirá el conocimiento verdadero o conocimiento de la Verdad. No se trata, pues, de la enseñanza de una regla o procedimiento, para que, con su empleo, el hombre obtenga la Verdad; se trata de descubrir la Verdad y abrazarla. La regla y el método están en fijar el conocimiento en ese objeto y no dejarlo errar en otros. Pero el conocimiento no se dirige allí por sí mismo; es necesario la elevación, el raptó, y luego abrirse y aceptar las palabras de la Diosa. El acceso a la Verdad, al objeto del verdadero conocimiento, se manifiesta como una develación o revelación del mismo. Esta develación, que es la develación del ser, comienza como una fulguración, en forma casi puntual; pero en esa iluminación instantánea se contiene todo el dinamismo del espíritu. Su contenido es el ser, pero en el punto infinito del ser se contiene toda la riqueza de sus atributos; por eso la Diosa comienza ofreciéndolo en algo que es objeto de contemplación y de juicio a la vez. Sus palabras al filósofo son: “El único camino de la Verdad es éste: *que Es*”. Y después continúa con el despliegue de las propiedades de ese “es”. Es decir, el camino del conocimiento verdadero se compone o descompone así:

- 1º — Presentación, develación o epifanía del ser incalificado, incondicionado.
- 2º — Indicación o enumeración de los atributos constitutivos del ser.
- 3º — Fundamentación y explicación de tales atributos que conforman la estructura del ser.

En todos los casos, el no-ser aparece como la contrapartida onto-lógica del ser, que sirve como palanca para extraer racionalmente las propiedades del ser y la circuminsesión de las mismas en éste. Es decir:

Fragm. 8, 1: “Sólo queda esta sentencia sobre el camino: 1º  
que Es!

Hay muchos signos para él: 2º

como que es imperecedero e ingenerado,  
que es total, estructurado en un todo, incommovible  
y sin término.

No será, pues, es ahora todo a la vez.

Uno continuo.

A partir de 8, 7, podemos considerar el desarrollo de los atributos:

“Pues, qué origen le buscarías..., etc.”. 3º

7. — *La epifanía del Ser.*

Las frases primeras del fragmento 8 nos hacen la revelación o nos colocan súbitamente delante del objeto del verdadero conocimiento:

“Sólo queda una sentencia al camino: que Es!”. Se trata de algo nuevo, inesperado en el campo de la filosofía. A ella se le manda que debe partir de esto: “que Es!”. Esta es su primera verdad; digamos, la Verdad, pues las otras verdades sólo aparecen como explicitación de ésta. ¿Qué significado, qué contenido, qué alcance tiene este “que es”, que, como una Palabra eterna, nos transmite Parménides, como recibida de la Justicia divina? El nudo del parmenideísmo se encuentra aquí. Las cuestiones de interpretación filológica y filosófica se nuclean en dos:

a — ¿Cuál es el sujeto (si lo tiene) de ese Es (*estí*)?

b — Y ¿qué significa para Parménides este simple Es?

a. — *El sujeto del ES*

Parecería que la interpretación más natural y lógica es la que ya establecen los editores del texto, como Diels y Mullach: el sujeto de este *ES* o *estí* es *to on* (o *einai*). El significado inmediato sería: El ser (ente) es! Así como, evidentemente, el *on* (ser, ente) es el sujeto de las frases que siguen: “El ser es ingenerado, imperecedero, etc.”, parece que la primera afirmación “que es” tiene el mismo sujeto: que (el ser) es!

Owens supone que Parménides afirma aquí, como punto de partida, la realidad o existencia del ser, a través de la afirmación o constatación de los entes o cosas. De este modo el sujeto del Es aquí sería “algo, cualquier cosa”. La afirmación sería: “existe o es algo”<sup>3</sup>.

Esta realidad existente sería para Verdenius la del Todo o de todas las cosas en su conjunto<sup>4</sup>.

Untersteiner piensa en una interpretación inédita: el sujeto del Es sería el mismo “camino”. El sentido sería: hay un camino para la Verdad. Ahora: este camino sería el mismo ser, de donde “*hodós*” y “*on*” vendrían a ser la misma cosa<sup>5</sup>.

Pero, si bien el *on* o *einai* (“El ser es”) parecen los sujetos lógicos más aceptables, en realidad no hace falta suponerlos ni pensar en ellos. La revelación se hace más fuerte, más vigorosamente simple su contenido con el “Es!”. Es notable que ya en el Frasm. 2, 5, cuando se mencionan por vez primera las “vías del conocer”, se emplee la misma expresión: “La primera vía: que es...”.

<sup>3</sup> “Eleatic Question”, *Classical Quarterly*, 1960, p. 84.

<sup>4</sup> *Parmenides*, Groningen, 1962.

<sup>5</sup> *Parmenides*, cap. II.

Esto parece sugerir en el "es" algo más que la ausencia de sujeto; la total desnudez del verbo son algo más que una exigencia del metro o una casualidad. Dejado en su grandiosa soledad, el es no quiere decir que existe algo o que se da el Todo configurado en la *Physis*, sino que destaca más bien el hecho, el *acto* a la vez simple, único, pero universalísimo de ser señalándolo, afirmándolo casi diría con violencia.

#### b. — El significado del ES

El *estí* puede tener implícita una afirmación atributal, definiendo así de hecho el ser (y ocultándolo) en una de sus grandes categorías, o puede ser una afirmación del ser en sí mismo, en su pureza propia y original; esto es, puede definir el ser por las cosas, englobándolo en ellas, o puede ser un intento de aislarlo de ellas para intentar mostrarlo en sí mismo. En el primer caso hay un sujeto implícito (un ser que es) y este sujeto determina fatalmente el significado del "es", que de por sí sólo indicaría la "posición en la existencia del sujeto". En esta línea de interpretación están clásicos historiadores de la filosofía, como Zeller, Gomperz, Burnet. El *ōn* sujeto, en realidad es la *Physis* o *Arché*. La sustancia primordial de los milesios es alcanzada en un nivel superior por Parménides. Al decir la *Physis* es ser, el filósofo concibe un principio (sustrato) único, indivisible, carente no sólo de toda cualificación sino también de toda cuantificación. Pero este "ser" que se predica de la *Physis* está determinado subrepticamente por el concepto de la misma *Physis*. Y ahora encontramos dos direcciones en la interpretación: la de aquellos que con Burnet ven en la Natura parmenídea, que es ser, la afirmación de la universal materialidad de las cosas; y la segunda, la de quienes con K. Reinhardt suponen que el ser del filósofo es la racionalidad o idealidad pura. Los primeros, además de apoyarse en la afirmación de Aristóteles de que el Eléata no supera el horizonte de la realidad sensible, destacan los atributos del ser de Parménides (continuidad, indivisibilidad, esfericidad, etc.), propios de la realidad material. Los segundos enfatizan la adecuación del *einai* al *Noein* y encuentran que el poema resuelve prácticamente el primero en el segundo. Así, por ejemplo, lo cree ver Stenzel. Ya los neoplatónicos en la antigüedad identificaron el mundo del *ōn* con el *noetón*, y Kerenyi ve en nuestro filósofo una anticipación de aquello<sup>6</sup>.

El segundo modo de entender el *estí* parmenídeo es el más frecuentado sin duda por los historiadores y críticos de nuestros días. La Diosa develaría a Parménides "el ser como ser" o Parménides se implantaría con su es en aquello que propiamente es el ser y no en sus categorizaciones o en los entes. Pero, tampoco es fácil captar qué es propiamente el ser o cómo concibe el filósofo el

<sup>6</sup> *Parmenides*, p. 64.

ser. Así, de acuerdo a la elaboración escolástica, Grenet quiere ver en el *estí* del Eléata la afirmación del acto de ser o la existencia como tal, mientras el maestro Gilson piensa que sólo se trata del ser como esencia, propia, según él, del horizonte heleno<sup>7</sup>. Tugendhat concuerda con Grenet en que hay una develación del ser como existencia, pero de una existencia propia de la intuición sensible, que entra como en forma deslumbrante en el alma del vidente, y que luego él concibe y desarrolla a modo de “una modalidad sensible”<sup>8</sup>.

Para entender adecuadamente la cuestión comencemos por advertir que, aunque se habla de un *hodós*, en realidad no hay ningún proceso “de lo sensible a lo inteligible”, ningún método, ni mucho menos ningún raciocinio para llegar a probar la verdad o realidad del ser, como quisiera Hölscher<sup>9</sup>. El *hodós*, más que un *met-hodós* racional, es una disposición espiritual, una apertura a la Verdad. Esta llega en forma súbita; es una captación, una intuición total; pero, ¿de qué o sobre qué versa?

Sobre el hecho o mejor el acto de ser, sobre lo que propiamente es el ser; pero este acto de ser, aunque sólo se da en los seres o entes, como acto o existir de cada uno de ellos, es manifestado y captado aquí en este *estí* como actualidad única y total: todo es. Aparece un *es* cobijando y englobando todo, un *es* que fulgura sobre todo ente y por el cual éste es. La pluralidad y las singularidades desaparecen y son como si no fuesen, obnubiladas por esta “Presencia total”, como dirá Lavelle. Pero, ¿qué es lo que discierne, qué es lo que entiende Parménides en esta captación fulgurante que se le impone como actualidad única, omniabarcante, absoluta?

Pienso que para responder a esa pregunta hay que situar al Eléata en la tradición que le precede o en la historia del desarrollo de la razón filosófica. Todavía podemos tomar como hilo conductor de la historia del pensar el esquema que nos da Aristóteles en el Libro “A” de la *Metafísica*. El pensamiento tiende a fundamentar, a darse razón de las cosas y así, antes que nada, a determinar el principio de todas ellas. La manera primitiva, prefilosófica hace esto en forma imaginativa, mítica recibiendo su “explicación” de las cosas por la *Tradición*. La filosofía nace, cuando este buscar los orígenes es un preguntar racional, cuando las explicaciones se basan y se aceptan por razones y evidencias que se muestran a la inteligencia. La representación o “explicación” imaginativa-mítica en los griegos concluye en Hesíodo; de otras anteriores lamentablemente sólo tenemos testimonios muy inciertos.

En la narración de este poeta —en la que parecen resonar ecos mucho más antiguos— las cosas se representan así: En el principio de todo está el Vacío o la Nada; después este Vacío se llena con la realidad y solidez de la tierra y, con ella, todas las cosas... De esta concepción hallamos también residuos en

<sup>7</sup> Cfr. *Histoire de la philosophie ancienne*, p. 48; *L'être et l'essence*, p. 12.

<sup>8</sup> *Das Sein und das Nicht*, Frankfurt, 1970, p. 132.

<sup>9</sup> *Parmenides*, Frankfurt, 1969.

otras cosmogonías, las que trae Damascio y también en la de Ferécides de Siro<sup>10</sup>. Pero la era filosófica, que se inicia con los milesios, como representación o mejor *explicación racional*, se levanta *contra* la representación mítica precisamente en esto: advirtiendo que la nada no puede ser principio. Frente al principio de Hesíodo se impondrá el "*Ex nihilo, nihil*".

Así la *Physis* o *Arché* no es más que la cara velada del ser, en cuanto que sólo el ser es razón de los entes. En el principio está el Ser (*Physis*) dicen los milesios. Los pitagóricos, que tienen mucha afinidad con las sectas místicas, y cuyo fundador Pitágoras fuera discípulo del último mitólogo, Ferécides de Siro, y a la vez de Anaximandro, ensaya una síntesis de "tradición" y filosofía, una reconquista del no-ser o nada para reponerlo con el ser (el vacío, no-ser y lo lleno-uno o ser).

Parménides, que tuvo a su vez por maestros a pitagóricos, reacciona contra esta concepción dualista; en él la conciencia filosófica del ser aparece con total clarividencia. Esta conciencia filosófica del ser es la captación de la necesidad, de la suficiencia, de la positividad del ser. Tal es el contenido fundamental de la intuición o revelación parmenídea (y ella es esencialísima para el filosofar). El *es* o *estí* quiere decir: el ser se impone de por sí, no puede menos de ser, es suficiente y tiene razón para ser. Con esto podríamos decir que la filosofía ha ganado la batalla, ha encontrado el manantial de su fuerza y al mismo tiempo su cauce, pues el principio de ser es el principio de racionalidad.

Sería vano buscar una demostración o algo similar de esta captación o afirmación. Ella es la primera de la razón y la primera de la filosofía; más allá de ella no se puede ir y todo lo demás se prueba por ella. Parménides sólo la muestra, la enfatiza, la destaca y pone de relieve contraponiéndola a la *inanidad*, es decir, insuficiencia, imposibilidad del no-ser o nada. Y es lo único que cabe hacer. Pero, aclaramos: que la razón de ser (necesidad y suficiencia del ser) no pueda ser demostrada, no quiere decir que no pueda ser de-clarada, pensada, expuesta o vertida en términos, elementos o conceptos lógicos. Aquí también flota y se difunde un equívoco importante difundido por Heidegger: de la afirmación (verdadera) de que la captación primera del ser contiene elementos y referencias no inmediatamente conceptualizadas o conceptualizables se infiere la imposibilidad de toda conceptualización y aun de todo tratamiento racional del contenido de la "intuición" del ser. Sin pasar a demostrar la inconsistencia de tal deducción, es claro que para Parménides las cosas son de otra manera: después de afirmar el contenido esencial de la razón de ser, la distingue en un discurso racional, que en momentos no se desprende del todo del ropaje mítico.

<sup>10</sup> Desarrollamos detalladamente estas ideas en nuestro estudio "La ascensión de las cosas desde la nada según Hesíodo", *SAPIENTIA*, 1975, pp. 169-179.

La *necesidad* del ser es, en mi entender, como su constitutivo primero y más formal en la concepción eleática: el ser se impone por sí mismo, es de sí mismo o desde sí mismo. Por eso, es incondicionado, absoluto: no puede menos de ser, y no es por ninguna condición y causa sino de por sí o, como decía el exacto lenguaje medieval, *a se*. Al ser como tal le corresponde la plena *asseitas*, que es el sumo grado de *perseitas* o “perseidad”, es decir, de suficiencia o independencia para ser<sup>11</sup>. Por eso, decimos que la necesidad importa la suficiencia o *razón de ser para ser*. El *estí* que expresa el *einai* u *on* equivale y coincide antes que nada con esta necesidad. Por eso Parménides multiplica los *chré*, *chreón* para el *on* (6, 1; 8, 1; 8, 10...); y nos dice en forma poética, que el ser está dominado por la “Justicia necesitante”, “por la Necesidad poderosa”, “por la Fatalidad (*Moirá*) que lo mantiene fijo en sus cadenas” (8, 14; 8, 30; 8, 36). Precisamente: esta necesidad y suficiencia del ser hacen su afirmación, su verdad, su “creencia”, firme, incommovible, necesaria (8, 12; 8, 15; 8, 27).

#### 8. — *Despliegue racional de los atributos del Ser.*

La conceptualización y discurso racional del ser no se acaba con su necesidad, suficiencia, incondicionalidad. De la plenitud supraconceptual y trascendente a toda apófasis, el conocimiento centrado en ella, el “conocimiento verdadero”, que con sucesivos sorbos se abreva en este mar, forma los atributos y afirmaciones del ser. El fragmento 8 desde el verso 7 nos da una serie de predicados y juicios, que nos dicen que Parménides no se quedó extáticamente mudo ante la epifanía del ser, sino que intenta descifrar la “cifra omní-abarcadora” o el misterio del ser. Va más allá del presente objetivo el hacer un comentario más o menos pormenorizado de esta parte del poema. Lo más importante de esto es que todos estos atributos proceden como irradiaciones directas del análisis del simple ser o es o lo que es lo mismo, de la Necesidad-Suficiencia de ser. El *es absoluto*, que es lo mismo que decir “Lo mismo por sí mismo permanece y en sí mismo yace” (8, 28), implica: el ser ingenerado e imperecedero, el ser total y perfecto, el ser simple e inmutable, el ser homogéneo e isovalente. Es impresionante la fuerza con que se hace saltar el rayo de estas propiedades de la simple y purísima luz del ser. Es ingenerado e imperecedero:

“Pues, ¿qué origen le buscarías?

¿Cómo de dónde creció?

No te permitiré decir ni pensar del no-ser; pues,

<sup>11</sup> Cfr. GREDI, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, p. 214.



no es decible ni pensable que (el ES) no es. Pues, ¿qué necesidad le habría urgido antes o después, a nacer, originándose de la nada?"

(8, 7-11).

Y poco más adelante:

"Pues, si (el ES) se hizo, no es, ni es, si alguna vez fuera a ser. Se excluye así su origen como su increíble destrucción" (8, 20-21).

Es simple e inmutable:

"No es divisible, ya que (el ES) es todo de la misma manera.  
Ni algo es más aquí, lo cual impide el ser igual.  
Ni menos (allí), sino que el ser es igualmente lleno.  
Así es todo igual, pues ser se pliega a ser (8, 22-25)  
Igualmente es inmóvil, en los límites de sus grandes vínculos..." (ib).

Es total y perfecto:

"Pues, no es lícito que el ser sea incompleto,  
ya que nada le falta; si así no fuera, carecería de todo" (8, 31-32).

Es homogéneo e isovalente. Creo que las expresiones parmenídeas que literalmente significan la unidad cuantitativa del ser, deben ser referidas a su unidad o, mejor, simplicidad ontológica. Así, los adjetivos *oulomelés*, *synechés*, *pántothen ison*... que dan la idea de integridad, continuidad e igualdad siempre cuantitativa hay que entenderlos como expresión de la absoluta carencia de composición en la razón de ser, que considerada en cualquier sentido no es más que ES o ser. Los que, como Burnet, se atienen a la literalidad de estos términos para sostener la materialidad del ser eleático se olvidan que en el nivel arcaico de Parménides no existía ni una conceptualización ni mucho menos una terminología que llegase a expresar algo esencialmente diverso de lo corpóreo; pero, esto no quiere decir que la intención significativa no apuntara a lo estrictamente ontológico y metafísico, que trasciende el nivel y las categorizaciones materiales.

#### 9. — La Razón de ser, el Ser y los entes

Difícilmente se podrá dudar de que la develación de la Diosa a Parménides no se refiera a la razón misma de ser, a aquello que constituye formalmente al ser como ser, que se manifiesta en la Necesidad-Suficiencia, Absolutez y que se

irradia inmediatamente en los atributos de: eternidad (ingenerabilidad, simultaneidad, interminabilidad), simplicidad, totalidad, omniperfección... Pero la dificultad se hace enorme cuando se quiere determinar en quién o en qué se da o realiza esa razón de ser pura y absoluta. El problema tiene relación con el sujeto del *estí*: ¿quién es este que es, que se constituye por la misma pura razón de ser? Dijimos al principio que el *estí* no necesita sujeto, que el Eléata comienza por la afirmación de un simple es: Hay un es que se impone por sí mismo, que tiene que ser y tiene absoluta suficiencia para ser, que es necesario y eterno... Pero, no se puede eludir la pregunta: ¿ese es o ser, tiene consistencia en sí mismo, es sujeto de sí mismo, o se da en un ente, o es el resultado de todos los entes?

Este es el punto crucial y la *crux* del parmenideísmo. En forma más sencilla se puede decir que es la cuestión del ser y los entes. Parménides afirma categóricamente el Ser necesario, absoluto, eterno, uno, inmóvil... ¿Qué relación tiene este ser con los entes y las cosas de nuestra experiencia, con las piedras, las plantas, los animales, los hombres y los dioses...? Arriba dijimos que el camino de la *Doxa* no puede entenderse si no es juntamente con el camino de la Verdad; ahora se ve por qué. El sentido último y verdadero de la revelación de Parménides está aquí sin duda alguna. Si nosotros, por ejemplo, aceptamos el punto de vista de Callogero, el *estí* eleático no es más que una extrapolación del ser lógico hacia el ser real, una hipostación *extra mentem* del ser universal de nuestro intelecto, con sus leyes e implicaciones<sup>12</sup>. Esto quitaría todo valor a la metafísica parmenídea, que partiendo de un error inicial garrafal, se complacería en un *purum figmentum*, en un "ser quimérico".

Pero, dejando aparte esta consideración, la verdad es que en Parménides hay una plena conciencia de la dualidad entre el ser y el pensar y la primacía indiscutida de lo primero sobre lo segundo. La identidad entre el pensar y el ser, que establece el fragmento 3 ("*To gar autó estí noeín te kai einai*"), y que las interpretaciones idealistas y logicistas establecen como punto de partida, no es una disolución del segundo término (*Einaí*) en el primero (*Noeín*), sino la exigencia de una equivalencia o, mejor, correspondencia del pensar con el ser. Esto está taxativamente expresado en 8, 35-36: "Lo mismo es el pensar y aquello por lo cual es el pensamiento —pues, sin el ser ("*aneu tou eontos*") en lo que se expresa— no encontrarás el pensar". El Eléata, lejos de disolver el ser en la idealidad, destaca el carácter racional, la pensabilidad, del Ser, recalcando que el camino de la verdad requiere que lo pensado se ajuste estrictamente al ser, y no a la inversa.

La tentativa iniciada por algunos, como Montero-Moliner, de descubrir dos niveles o dimensiones en la realidad, accesible el primero por el camino de la Verdad y el otro por la *Doxa*, correspondientes a dos tipos de perspectivas o

<sup>12</sup> *Studi sull'Eleatismo*, p. 11.

abstracciones, sería sumamente interesante y nos daría la clave para la solución de la unidad y la multiplicidad, del ser y los entes. Pero, lamentablemente hay que confesar que es muy difícil o simplemente imposible encontrar base en el texto para tal interpretación. El ser eleático no es la conveniencia de todas las cosas en un *ratio unívoca o análoga*, que descubre y a la que se atiene la inteligencia, despojándola de las diversidades en las que y con las que de hecho se da *in rerum natura*; el ser de Parménides no es uno mentalmente, sino que es único en sí mismo con una existencia y una realidad de suma simplicidad. Discutir esto es torcer toda la intención del poema.

¿Habrá que admitir la opinión más generalizada y al parecer de los más sensatos autores, encabezados por Zeller, según la cual el ser elático que existe y que absorbe en su unicidad todo, no es otra cosa que el universo? El Todo, *To Pan*, la *Physis*, entendida como la universalidad de todo lo existente, pero en la cual el “conocimiento verdadero” borra toda multiplicidad y todo cambio, y discierne una única y simple sustancia individual, eso sería lo que es, ese sería el *ontos estí* del filósofo. Lo más sensato de esta interpretación es que no hace más que repetir lo que sobre la cuestión parece darnos unánime o generalmente toda la tradición griega. Desde los grandes comentaristas bizantinos, como Simplicio y Alejandro hasta Platón y Aristóteles, esa tradición nos afirma que el ser eleático es el ser del Todo, *Pan*, que en verdad es Uno. No hay más que recorrer las páginas de los *Fragmente* de Diels-Kranz, que contienen toda la doxografía que unánimemente repite esto. El que quiera, pues, aventurar otra interpretación, deberá no sólo saltar sobre esta tradición, sino dar razón de ella. El trabajo, como se ve, sería arduo. Dejando para otro momento un análisis completo (que aquí supondría un *excursus* demasiado largo) adelantamos algunas reflexiones básicas.

La tradición que nos ocupa se puede dividir en tres tramos: la de los últimos comentaristas griegos, generalmente neo-platónicos; la propiamente doxográfica, que partiendo de Teofrasto y Eudemo, se difunde sobre todo a través de Aecio y para nosotros se remansa en Diógenes Laercio; y por último, los valiosos testimonios de Platón y Aristóteles. Los últimos grandes escritores de la filosofía antigua, como Proclo, Simplicio, Alejandro, aunque muy probablemente tenían todavía el texto de Parménides completo, en su interpretación reiteran la dualidad de mundo sensible e inteligible, que reciben de Platón y Aristóteles, y en tal interpretación debe centrarse cabalmente la discusión. Los autores que se nutren de los epítomes doxográficos, basados en las grandes compilaciones iniciadas por los inmediatos discípulos de Aristóteles, demuestran muy poca crítica (si puede emplearse esta expresión en la interpretación de textos en la literatura antigua). Así, en primer lugar, no suelen discernir —o no nos lo dicen— entre lo que Parménides enseña en el camino de la Verdad y lo que atribuye al camino de la Opinión, asignando como doctrina (o “dicho”) de

Parménides una cosa o la otra. Así, mientras Clemente<sup>13</sup> nos dice que “El Eléata estableció al Fuego y a la Tierra como dioses”<sup>14</sup>, los Fragmentos de Aecio sostienen que “Parménides hizo a dios inmóvil y perfectamente esférico”<sup>15</sup>. Los ejemplos pueden multiplicarse, y llegan incluso hasta Aristóteles, que cita las enseñanzas de la *Doxa* tal vez con más respeto que las solemnes afirmaciones de la Verdad. Pero, si las referencias que nos da la doxografía de este largo período medio deben medirse cuidadosamente, ¿qué debemos decir del modo de entender el ser parmenídeo por parte de los dos grandes filósofos Platón y Aristóteles?

Parménides es uno de los pensadores que más en cuenta tiene el Estagirita, sobre todo en las cuestiones metafísicas y físicas y a quien cita literalmente nueve veces, lo cual nos indica que tenía el texto completo y lo conocía perfectamente. Pero, ¿cómo lo emplea o qué garantías tenemos de que sus *interpretaciones* exponen objetivamente el verdadero pensamiento del Eléata? No son suficientes para avalarlas criterios generales, como la sagacidad y agudeza del talento del Estagirita (para concluir que por ello interpreta bien a Parménides), ni su tendencia a entender las doctrinas ajenas desde sus propias teorías, como preformaciones de las mismas (para afirmar que aquí también interpreta mal...). Digamos que Aristóteles no muestra demasiado cuidado en descubrirnos el verdadero pensamiento parmenídeo, puesto que varias veces se refiere a él sin aclararnos para nada si tal referencia pertenece a la vía de la Verdad o a la vía de la Opinión, lo cual cambiaría totalmente la perspectiva de la doctrina. Así, la primera mención que nos da del poema es una aproximación a Hesíodo en la cuestión capital “del origen de los seres” de los cuales, Parménides, como Hesíodo, habría puesto como Principio al Amor: “Primero de todos los dioses fue sembrado el Amor”<sup>16</sup>. Pero, es claro que habría que preguntarse: ¿qué sentido y alcance tiene el Amor como Principio (¿primero?) de los seres en el eleatismo? ¿Hay en verdad origen o principio de los seres en él? Así, aunque la cita sea literal, la objetividad y acierto de la interpretación del parmenideísmo en este punto es muy relativa.

Pero, vengamos a nuestra precisa cuestión: ¿cómo entendió el Estagirita la doctrina esencial eleática, su teoría del Ser alcanzado en la vía de la Verdad? Aquí es donde las cosas, después de un momento primero de claridad, entran en verdadera oscuridad. En efecto, de Aristóteles viene la ya varias veces mencionada interpretación (todavía presente en la mayor parte de nuestras historias de la filosofía) de un eleatismo dual, o una visión de la realidad basada en la pura razón y otra, contradictoria, basada en los sentidos (“*Katá ton lógon, katá ten aisthesin*”) <sup>17</sup>. La vía de la razón nos da el ser que es esencialmente uno,

<sup>13</sup> *Protr.*, 5, 64.

<sup>14</sup> *Diels*, I, A, 33.

<sup>15</sup> I, 7, 26; *Diels*, I, A, 31.

<sup>16</sup> *Met.*, A, 4, 984 b 24-26.

<sup>17</sup> *Met.*, A, 5, 986 b 31-32.

indiferenciado, eterno; según la vía de los sentidos (o de la Opinión) los seres son múltiples, cambiantes, tienen un fin y un principio, que es lo frío y lo caliente o la luz y la oscuridad. Es decir, la realidad del mundo cósmico, en razón del principio de la identidad del ser, es una única sustancia, como lo comprueba la razón; sustancia necesaria, eterna, inmóvil, que reposa en sí misma, perfectamente cerrada sobre sí; la inteligencia humana, discurriendo sobre la pura razón de ser llega a tales conclusiones, y ésa es la verdad del ser. Pero, los sentidos nos muestran la pluralidad, el movimiento, el fenecer y el morir. Este parecer de los sentidos, dirá Aristóteles, es una mera apariencia<sup>18</sup>: en realidad no hay ninguna generación de seres, ni ninguna pluralidad de seres.

Pero esta al parecer lúcida explicación choca con dificultades insalvables, aun prescindiendo de la primera pregunta: ¿qué sentido tiene o puede tener la vía de la *Doxa*, en la que se hace una prolija explicación de la generación y constitución de las cosas del universo, si la existencia de las mismas es declarada de antemano pura ilusión? Resulta que aun como pura ilusión, en esta perspectiva, la pluralidad del mundo es inconcebible. La razón nos dice que fuera del ser único, sólo queda la nada. Si la ilusión es algo como ilusión, pertenece al reino del ser y no puede ser ni como ilusión fuera de él. Pero, resulta que el camino de la nada es excluido radicalmente; mientras que el de la opinión de los mortales "es necesario conocerlo". No se ocupa, pues, del no-ser puro, sino del ser y no-ser (6, 6). Por otra parte, la apelación que el Estagirita le da a este camino del conocer ("*katá ten aisthesin*") es más que discutible, pues si la pluralidad y el movimiento empiezan a ser constatados por los sentidos, la explicación que se hace de la pluralidad y la generación de los entes del universo quiere ser del todo racional; de modo que los caminos, más lógicamente habría que llamarlos: el de la hipótesis de la unidad y el de la hipótesis de la pluralidad.

Pero vayamos a la base de la interpretación aristotélica: ¿hay en verdad en el poema parmenídeo una vía de la razón (abstracta) y una vía que, aunque sea inicialmente, se afirme en los sentidos? Arriba ya mencionamos los estudios de sólidos filólogos que descartan radicalmente tal dualismo del conocer en el Eléata. No existe en él una reflexión explícita ni una conciencia implícita sobre la diferencia sentido-razón. Pero, aparte de lo que da la estricta investigación filológica diacrónica de las palabras, hay que añadir que la lectura y reflexión filosófica del texto no avala en forma alguna tal dualidad como tampoco da pie para una distinción entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia. La correspondencia del *einai* al *noein* en la vía de la Verdad no justifica una correspondencia entre la *aisthesis* y las apariencias sensibles. Parménides no menciona para nada la palabra "sentido" ni diríamos su equivalente, ni tampoco habla de cosas o cualidades perceptibles por los sentidos, como pretendería Aristóteles, sino que junto al verdadero conocer menciona y describe

<sup>18</sup> *De Caelo*, 3, 2988 b 21-24.

el *parecer*, las *opiniones de los mortales* que se apoyan en el ser y no-ser. Pero, esto no tiene que ver nada entre una equivalencia entre el sentido y lo sensible...

Si de Aristóteles pasamos a Platón, las cosas cambian. Aunque la contraposición *logos-aisthesis*, que el primero atribuye a Parménides, parecería corresponder a *noeton* y *aistheton* platónicos, hay que notar que Platón nunca atribuye al Eléata este dualismo ni pretende fundamentarse en él en este punto. Es más bien Aristóteles quien proyecta retroactivamente el platonismo al eleatismo y de esta proyección surge la interpretación todavía vigente en la historia de la filosofía. Platón toma mucho más en serio al parmenideísmo, que en la consideración aristotélica queda reducido o a un juego de la razón o a una serie de contradicciones imponentes. Platón llama a Parménides su padre<sup>19</sup>, por eso, cuando discute con él, teme hacer un parricidio<sup>20</sup>; Parménides es no sólo "grande"<sup>21</sup> sino "casi divino"<sup>22</sup>.

Es verdad que cuando el Ateniense alinea las distintas opiniones respecto a la unidad o pluralidad, la mutabilidad o ingenerabilidad de los seres del universo, menciona a Parménides entre los que establecen que el "universo es uno e inmóvil"<sup>23</sup> y parece que *To Pan* (el Todo) que la tradición repite como equivalente del Ser-Uno parmenídeo, encuentra en los diálogos platónicos su fuente principal. Pero, ¿cree Platón que el sentir verdadero del Eléata sea éste?; ¿que el significado último del eleatismo sea afirmar, en razón de las exigencias del ser, la unicidad sustancial de la realidad cósmica, eterna, ingenerada, inmóvil? Esto sería coincidir sustancialmente con la interpretación aristotélica y asignar al Padre Parménides la responsabilidad de las máximas aporías. El Estagirita, desde lo alto de su fría cátedra, puede sin trepidar lanzar anatemas contra el viejo Eléata; Platón, que se siente filialmente vinculado con este hombre que considera divinamente inspirado, no podría hacerlo.

Pero, más allá de nuestras meras conjeturas o consideraciones generales, el mismo Platón nos dice que él separa el recóndito pensamiento de Parménides de lo que podríamos llamar un eleatismo como se interpreta comúnmente. Escuchemos sus propias palabras: "Aunque son varios los que, como Meliso y otros, sostienen la unicidad inmóvil del universo, temo que uno nos costaría trabajo analizarlo, a quien entre todos verdaderamente reverencio. Parménides, para usar las mismas palabras de Homero, me parece al mismo tiempo venerable y tremendo. Pude hablar con él cuando era muy viejo y yo muy joven (Sócrates) y me pareció que poseía una generosa profundidad. Por eso temo mucho que no entendamos en absoluto sus palabras, y lo que va debajo de

<sup>19</sup> *Soph.*, 241 d.

<sup>20</sup> *Ib.*

<sup>21</sup> *Soph.*, 237 a.

<sup>22</sup> *Theaet.*, 183 e.

<sup>23</sup> *Theaet.*, 197 e; *Soph.* 242 d.; *Parm.* 129 a.

ellas, se nos escape totalmente”<sup>24</sup>. El texto no precisa comentario alguno: Platón no parece dudar de que, más allá de las expresiones de Parménides, tal como generalmente se entienden, hay un sentido de una “generosa profundidad”. Lo lamentable es que él, ateniéndose, refugiándose en la dificultad de una tal profundidad, no nos diga ni una palabra de ella; en ninguna parte del *Corpus Platonium* encontramos aclaración alguna de ella, en ninguna parte nos dice Platón cuál es para él el sentido profundo del eleatismo parmenídeo. No nos queda otro camino que aventurar conjeturas; y vale la pena hacerlo, pues si descubriéramos cuál fue el significado verdadero del ser eleático para Platón, creo que no estaríamos muy lejos del significado del pensamiento verdadero de Parménides.

Para esto, una pista útil nos la abre la pregunta: ¿por qué llama “padre” al Eléata el fundador de la Academia? ¿En qué consiste la filiación parmenídea del platonismo? La filiación supone que algo esencial del eleatismo pasa al sistema platónico. ¿Qué es eso esencial que tiene Platón y que él considera derivado de Parménides, al punto que le dé el derecho de llamarlo padre? Lo esencial del platonismo es un profundo sentido de la Trascendencia del Ser respecto de los entes que es mucho más que la mera dualidad *aistheton-noeton* o la trascendencia del segundo término respecto del primero. La Trascendencia del Ser quiere decir que la realidad, la plenitud, la totalidad, la unidad, la verdad y el bien están y se realizan más allá de los entes. Pero, para hablar de Trascendencia hace falta reconocer indefectiblemente dos términos, el trascendente y el transcendido. Por más que se concentren todos los atributos en la Trascendencia o Trascendente, éste no implica la aniquilación de lo transcendido, so pena de la misma negación de la Trascendencia como tal. Esto es evidente en el platonismo, que sería algo completamente distinto de lo que es, si absorbiera toda la realidad en la Trascendencia del *kósmos noetós*; realidad del hacerse (aquende) y realidad del ser que es, culminante en el Ser-Uno-Bien, son dos términos absolutamente necesarios en la ontología platónica.

Si esto puede considerarse como lo esencial del platonismo, ¿puede también serlo del eleatismo parmenídeo? Al menos esto merece ser tenido en cuenta como hipótesis probable. Parménides afirma con el mayor énfasis que se da el Ser: un es o Ser que es necesario, autosuficiente, simple, uno, eterno, inmóvil; ¿pero esta afirmación importa la no realidad completa de cualquier otro ser? Una lectura o un modo de interpretar el poema, cerrando los ojos a las dificultades intrínsecas o contradicciones, puede responder afirmativamente. “Es necesario que todo sea o no sea” (8, 11); “Pero, se decidió, como era necesario... que sea y sea verdaderamente” (8, 16-18); así debe entenderse que todo lo que en alguna forma es, debe identificarse necesariamente con la simple y única razón de ser. Pero, tal interpretación no se impone necesariamente, ni

<sup>24</sup> *Theaet.*, 183 e - 184 a.

de estas frases ni de todo el poema. Pues todas las expresiones que niegan la posibilidad de la génesis y de la corrupción o, más radicalmente, todo cambio, se entienden perfectamente referidas no tanto a los entes o cosas del mundo, como a un Ser trascendente del mundo. Así por ejemplo: “¿Qué origen le buscarás? ¿Cómo, de dónde se aumentó?” (8, 7) son preguntas sobre un ser que se considera más allá de la experiencia y no sobre los seres de este mundo, ya que de éstos podría responderse que la razón del origen y aumento de uno está en los otros. Esto mismo está indicado por el hecho de que Parménides considera su Ser absolutamente sólo frente al no-ser o nada; por eso, el hipotético origen podría ser pensado como el no-ser o la nada. Pero esto, arguye el Eléata, es imposible: “No te permitiré decir o pensar (que su origen es) el no-ser, pues no es decible ni pensable...” (8, 8, 9).

Generalmente se tiene a la Unidad o Unicidad por el primer atributo que Parménides reclama para su Ser, de modo que es considerado como el Filósofo y el padre de la unicidad del ser. Pero, advirtamos una cosa: la unicidad de por sí no excluye toda pluralidad. Parménides nos habla en primer lugar, más bien que de la unicidad del ser, de su plenitud o totalidad (8, 4), de la indivisibilidad o simplicidad del mismo (8, 22), de su homogeneidad e isovalencia (8, 23, 44); pero no encontraríamos una frase que inequívocamente excluyera toda pluralidad. La frase: “*oudén gar éstin e éstai állo párex tou eóntos*” (8, 37-38) puede entenderse: “No es (el Ser) otra cosa ni será sino ser”. Es decir: la expresión se refiere a la necesidad-inmovilidad y no a la imposibilidad de que haya o exista otra cosa u otro al lado del ser. Y en el sentido que indicamos continúa el texto: “pues la Moira estableció que permaneciera todo inmóvil” (8, 39).

Por otra parte el asignar a la Vía de la Verdad como su propio objeto el Ser en plenitud, absoluto, autosuficiente, necesario, eterno, simplicísimo... es la única manera de dar lugar a una Vía de la *Doxa* en forma coherente. La realidad mundanal, la realidad de los entes con su pluralidad indefinida y su hacerse y deshacerse solo ofrecería para Parménides un conocimiento aproximativo, opinativo, doxático.

Cualquiera ve que, entendido así el parmenideísmo, puede muy bien ser visto como el padre del platonismo: el núcleo común, la sustancia familiar que los vincula, es la afirmación de una Trascendencia absoluta, objeto y centro verdadero del *Nous* humano, frente a un mundo del devenir, que siempre se manifiesta como una incógnita. Esta Trascendencia parmenídea adquiere sus propias y verdaderas características en comparación con la Trascendencia de los filósofos anteriores presocráticos como frente a la platónica. Es notable que, aunque la tradición se refiera al poema de Parménides como a su *Perí Physeos*, la palabra *Physis* no se encuentra para nada en él relacionada con el *to on* o *einai*: sólo una vez emplea la palabra *Physis* y en el sentido de esencia o propiedad característica, pero, de un ente particular, nunca de la esencia o principio de la realidad como tal o de los entes (16, 3).



La *Natura* como *Arché*, como Protoprincipio es la cuestión en torno a la cual gira la filosofía presocrática; no deja de llamar poderosamente la atención el hecho de que el Eléata no tenga para nada en cuenta la relación de su *to on* con las cosas de la experiencia. El Ser de Parménides está privado de la característica más visible que el presocratismo asigna a la Realidad primera: el de ser Principio primero. Hay que decir que el filósofo no usa la palabra *Physis* en su disquisición sobre *to estí* sencillamente, o no cree que éste sea en verdad Principio de las cosas, o no sabe cómo puede ser la suma Trascendencia origen o principio del mundo efímero y cambiante. El Ser está tan alejado de los entes, tiene características tan distintas o, mejor, opuestas a éstos, que no se ve cómo pueda ser su *Physis*, su Principio. Parecería que para Parménides la Realidad suprema en el tratamiento de los filósofos anteriores, pierde su verdadera trascendencia; pues, al ser considerada como *Physis*, aunque fuera Principio distinto de ellos y no inmanente a ellos, los originaría *desde sí misma* (como un principio viviente) y así se transmutaría íntimamente, pasaría de un modo de ser a otro, del no ser al ser, y quedaría en cierta forma determinada por los entes generados.

No menos significativa que la exclusión del término *Physis* del *Perí Physeos* parmenídeo es la desaparición del adjetivo *theion*, Divino, que va indefectiblemente unido al primero en el pensar preparmenídeo. La *Physis* de los primeros pensadores emerge como lo Divino, o la Divinidad por antonomasia, sobreponiéndose a las deidades polimórficas de la religión olímpica<sup>25</sup>. Aquellos filósofos, en razón de su esfuerzo por purificar el concepto de Dios de las aberraciones que la literatura mitológica había propagado, no llamaron a la máxima jerarquía del ser con el vulgarizado nombre de *Theos*, dios, sino con la expresión *to Theion*, lo Divino, la Divinidad. Para el Eléata, aun este vocablo está demasiado ligado a lo finito, a lo contingente, como para poder ser asignado sin equívoco a la Trascendencia absoluta: los nombres y propiedades de ésta no son comunicables a los entes o realidades inferiores a ella; por lo cual se vería en gran conflicto, si llamando "divina" a la Trascendencia, tuviera que negar tal calificativo a las entidades del mundo religioso-político. El filósofo retoma una intuición religiosa griega fundamental y todavía no suficientemente aclarada<sup>26</sup>, intuición que veía más allá de todos los dioses, dominándolo todo, Algo innominado, pero realísimo y prevaleciente. que se llamó la *Moirá* (*Anagke*, *Dura Necessitas*) y se revistió con los siglos de variados antropomorfismos y denominaciones; pero, a pesar de esto, quedó siempre como Algo esencialmente *Absconditum*.

Platón recibirá el *on* eleático; pero, mientras con una mano lo mantendrá fijo en su inviolada trascendencia, con la otra intentará acercarlo y relacionar-

<sup>25</sup> Cfr. mi estudio "La *Physis* y lo divino", *SAPIENTIA*, 1976, pp. 169-206.

<sup>26</sup> Cfr. M. PERSON MILSSON, *Historia de la religión griega*, aunque declara que no se ha dado una explicación satisfactoria, da la suya rástremente psicologista, p. 210 sgs.

lo con los entes. Por este esfuerzo contrario se desgarrará el Ser de Parménides; aquí Platón, temblando, cometerá lo que él llama en el *Sofista* su "parricidio". En la elaboración platónica permanece una Trascendencia absoluta (UNUM-ENS-BONUM), a la cual convergen todos los atributos del Ser de Parménides, más la condición de Principio supremo y, al mismo tiempo, se constituye debajo de ella una jerarquía entitativa, verdaderamente trascendente a la realidad cósmica (*kósmos noetós*). De este modo, aun contra la sentencia terminante del Padre Parménides, Platón dinamiza y plurifica la Trascendencia.

Concluyo aquí, dejando para más adelante un estudio más detallado del tema de Dios en Parménides, que está un tanto embrollado por la sombra de Jenófanes, el "teólogo" de la escuela eleática. Advierto que la cuestión no se aclarará tanto por el análisis del empleo que haga (o la tradición doxográfica le atribuya) del término *Theos* o *theion*, sino por la determinación de Aquello a lo que se dirige su extraordinario *pathos* religioso, *pathos* ponderado por casi todos los historiadores, desde Diels a W. Jaeger.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

## ONTOLOGIA, GNOSEOLOGIA Y TEOLOGIA, TRES ESTADIOS DE LA METAFISICA

### I. — NECESIDAD DE TRES ESTADIOS PARA LA METAFISICA HUMANA

Si el aristotélico “ser en cuanto tal” pudiera ser visto por el entendimiento humano en la real y completa razón de su ser, él sólo bastaría como objeto de la metafísica. Para el entendimiento divino su “ser” infinitamente perfecto es suficiente para constituir el objeto único de su metafísica.

Pero como los seres sensibles que son el objeto propio del entendimiento humano no tienen en sí mismos la razón completa de su ser, ninguno de ellos puede constituirse en objeto adecuado de la metafísica humana. Estos seres sensibles, como cualesquiera otros seres limitados, muestran en sí mismos un panorama ontológico —el de su “ser en común” (*ens commune*)— con una referencia al Ser infinitamente perfecto —el Primer Ser (*Primum Ens*)—, indicándonos que el mundo metafísico es más amplio que el que ellos solos nos presentan.

Por consiguiente, ninguno de ellos, ni todos ellos juntos, pueden constituir el objeto único de nuestra metafísica, y nos vemos obligados a enfocar, finalmente, al Primer Ser, para llenar la razón de ser reclamada por los entes limitados de nuestro mundo.

El Primer Ser será, por supuesto, el término de nuestra metafísica, pues contiene en sí mismo toda perfección entitativa y toda razón de ser. Afirmamos con Aristóteles que el estadio “teológico” es el último para el conocimiento humano<sup>1</sup>, y que el estadio “ontológico”, —el que se ocupa del ser físico hallado por el entendimiento del hombre en el mundo sensible—, es el primero de nuestra ciencia metafísica.

Pero para llegar a aquel término teológico precisamos tomar conciencia del “modo” especial del “ser” en el entendimiento humano, a saber, del “ser (particular) con que (las formas inteligibles) se unen a nuestro entendimiento poniéndolo en acción”, según la enseñanza de Santo Tomás de Aquino<sup>2</sup>, y como consecuencia de la incapacidad de nuestro entendimiento para alcanzar el “modo” infinito del ser del Primer Ser en sí mismo. Este es el segundo estadio de la metafísica humana, pues es posterior al estadio ontológico y previo al teológico. Con él adquirimos conciencia del lugar y situación de

---

<sup>1</sup> *Met.* 1026 a 19, 1064 b 3.

<sup>2</sup> *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 12, a. 2 ad 3um.

nuestro objeto ontológico en el mundo metafísico, y nos capacitamos para conocer con propiedad y realismo la elevación de nuestro objeto teológico, que es el ser infinito en sí mismo.

## II. — EL DESCUBRIMIENTO DEL SER EN LA METAFISICA HUMANA

El ser físico sensible es el primero que aparece en nuestro panorama metafísico. Nuestro entendimiento puede contemplarlo en tres grados distintos de abstracción. Si lo considera con su materia sensible común, lo entiende en el primer grado de abstracción. Si lo considera solamente con su materia inteligible común, lo conoce en un segundo grado de abstracción. Y si lo considera sin ninguna clase de materia, en su pura naturaleza entitativa, lo hace en el llamado tercer grado de abstracción. Llamamos conocimiento metafísico al de este tercer grado de abstracción. Con él entendemos los seres sensibles sólo como seres en cuanto tales. Es aquí donde comienza el estadio ontológico.

En este estadio ontológico nuestro entendimiento descubre un primer hecho, a saber, que los seres son partes de una comunidad —la comunidad universal de los seres o cosas que son—, en la que hay una relación auténtica entre todos ellos, basada en el solo hecho de ser. Si nuestro entendimiento examina su condición universal de seres descubre inmediatamente la analogía. El “ser” no puede ser igual en todos los seres, pues todos ellos son seres diferentes, y todas sus diferencias son reales. Un “ser” unívoco no podría ser real. Pero el “ser” tampoco puede ser diferente en todos los seres, pues todas las diferencias son “ser” también. Por tanto el “ser” se encuentra entre lo “igual” y lo “diverso”, es una cosa “parecida”, “análoga” o “semejante” en su acto de ser, aunque de algún modo es diferente o diversa con un “modo” o limitación propia del ser de cada cosa.

Ahora ya comprendemos cómo la analogía implica “participación” de alguna cualidad en diferentes “modos”, y cómo la participación implica una composición de dos elementos, a saber, uno que es fuente de la semejanza, y otro que es fuente de la diferencia. Ya conocemos estos dos elementos llamados “acto” y “potencia” que son los últimos componentes de los seres limitados. El acto de ser marca el parecido o semejanza en el mundo de los seres, y la potencia marca la limitación y diferenciación de ellos. Acto y potencia son las dos únicas razones de la analogía metafísica.

Si consideramos la “diferenciación” de los seres, hallaremos con Tomás de Aquino<sup>3</sup> dos clases de diferencia, una por “modos generales” y otra por “modos especiales” de diferenciación. En el primer caso encontraremos los cinco modos “trascendentales”, esencia, verdad, etc.; y en el segundo en-

<sup>3</sup> Véase *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 1.

contraremos los diez modos “predicamentales” llamados también “categorías” de ser y de predicar, substancia, cualidad, cantidad, etc. Los primeros son “modos generales” de ser diferente; los segundos son “modos especiales” de ser diferente también. La diferencia “general” es también base de una semejanza “general” ontológica que puede llamarse “analogía trascendental”. La diferencia “especial” es base de una semejanza ontológica “especial” que puede llamarse “analogía predicamental”. Analogía trascendental y analogía predicamental son dos modos diferentes de analogía ontológica.

En cada una de estas líneas de analogía encontraremos un “analogado principal” al que hacen referencia o se parecen todos los parecidos o semejanzas. En la analogía trascendental el principal analogado es la “esencia”, y en la analogía predicamental el analogado principal es la “substancia”. Estos son los dos “modos” más perfectos de ser en cada una de sus propias líneas, y en ellas “demuestran suficientemente la naturaleza del ser”<sup>4</sup>.

Pero podemos hablar además de otra manera de analogía ontológica que se funda no en la semejanza de la substancia o de la esencia, sino en la del mismo “ser” (*esse*, existencia), y cuya diferenciación no procedería por modos generales ni especiales, sino por la limitación de los actos de ser por la potencia. Creemos que esta analogía es la más profunda y fundamental en la metafísica. Su analogado principal es el “ser común” (*esse comune*). Y podemos llamar a esta analogía sencillamente “analogía entitativa”.

Estos tres modos de analogía ontológica son diferentes aunque pueden encontrarse juntos en un ser concreto, por ejemplo, en la substancia. La analogía entitativa no debe ser confundida con las demás. Su “semejanza” es la de la simple actualidad del ser y no la más limitada de la esencia o de la substancia. Y por tanto no debemos trasladar a la analogía entitativa las semejanzas o “proporciones” con la esencia o la substancia, puesto que se trata solamente de semejanzas o proporciones con el puro ser.

La analogía “predicamental” es la más imperfecta en ontología, puesto que entraña una potencialidad interna y accidental en la esencia misma de su primer analogado. Pero en cuanto que esta analogía tiene una cierta actualidad propia, nos ofrece aspectos positivos importantes del ser en cuanto tal.

La analogía “trascendental” funciona con el “modo” propio de los seres limitados que se hallan situados en el mundo de las diferencias trascendentales. Esta analogía entraña también cierta potencialidad, a saber, la de la esencia en relación al ser. Sin embargo sus diferentes modos trascendentales de perfección tienen una actualidad más amplia y nos ofrecen aspectos más positivos del ser en cuanto tal.

<sup>4</sup> Véase S. Tomás, *In VII Met.*, lect. 1, n. 1246 (ed. Cathala-Spiazzi).

La analogía “entitativa” es la más perfecta y elevada y es la analogía del puro ser en cuanto tal. Esta analogía no implica en sí misma ninguna clase de potencialidad, en cuanto que el “ser” es de suyo infinito. Pero entraña una limitación en el “modo” con que la participan los seres limitados.

No queremos hablar ahora de aquellos otros modos de analogía llamados posteriormente “analogía de atribución” y “analogía de proporcionalidad”. Nos limitaremos a afirmar que según Santo Tomás de Aquino la analogía metafísica exige una semejanza no solamente en la significación o “intención” sino también en el ser mismo<sup>5</sup>, y que la analogía siempre implica diferentes “proporciones” a un analogado principal<sup>6</sup>. Tampoco aludimos ahora a la analogía metafórica propia de los seres materiales, ni a su cierta proporción con el ser en cuanto tal.

Después de precisar la naturaleza de la “substancia”, de la “esencia” y del “ser”, comprendemos que son las “estructuras comunes” de los seres materiales que vemos en el mundo y que pueden también ser comunes a otros seres que existan. Pero entonces comienza otra dimensión metafísica y hemos de pasar al estadio siguiente.

Preferimos tomar la estructura del “ser común” (*esse comune*), que es la más ontológica de todas. Al examinarla encontramos que se trata de algo común a los seres de nuestro mundo, análogo, y no solamente en nuestro “concepto”, sino también en el mismo ser real de las cosas. Entendemos también que los seres participados preexisten un Ser Subsistente, como causa y razón inevitable de esa participación<sup>7</sup>.

Sólo si hay un Ser Subsistente (*ipsum esse subsistens*) podrán existir seres participados y limitados. Sólo si existe un Ser Subsistente en cuanto tal podrán existir otras “modalidades” del ser. Los compuestos preexisten elementos simples...

Pero la comunidad de los seres tiene también en sí misma una relación esencial al Ser Subsistente. Todos sus miembros son esencialmente análogos, es decir, “parecidos” o “semejantes”, como ya hemos dicho. Pero la semejanza requiere un “a”, es decir, un punto de orientación de la semejanza. Y así podemos decir que todo ser limitado tiene en sí mismo una referencia esencial al Ser Subsistente que es Dios. La ontología postula la teología.

Pero ¿cómo podría ser entendido por nosotros el Primer Ser, el Ser perfecto e ilimitado? ¿Podríamos entender su “modo” infinito de ser? ¿Acaso somos nosotros infinitos para entenderlo? ¿O sería quizá suficiente entenderlo de un “modo” limitado aunque sea él mismo ilimitado? ¿Será necesario reducir toda forma inteligible al “modo” propio de cada entendimiento para que éste pueda

<sup>5</sup> *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad lum.

<sup>6</sup> *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 13, a. 5 y 6.

<sup>7</sup> V. “Cuarta vía” en *S. Th.* 1<sup>a</sup>, q. 2, a. 3; 1<sup>a</sup>, q. 44, a. 1.

entenderla?. Todos estos son problemas gnoseológicos que se han de resolver antes de poder determinar nuestro objeto teológico. La teología, por tanto, presupone la gnoseología. Pero ésta constituye ya otro estadio.

Por lo tanto podemos decir que los tres estadios del conocimiento metafísico humano de que estamos hablando, son enteramente adecuados para el proceso de descubrimiento del ser por nuestro entendimiento; que comienza en un nivel ontológico y sigue experimentando la necesidad teológica, y exige la gnoseología como instrumento necesario para la teología, que será por tanto el último estadio de su pensamiento metafísico.

### III. — EL METODO ONTOLOGICO

Como ya sabemos, la ontología trata de las estructuras del “ser común” que encontramos en el mundo físico sensible que está a nuestra vista. El “ser físico común”<sup>8</sup> considerado en el tercer grado de abstracción es el objeto y el fin de la ciencia llamada ontología o “ciencia del ser”.

Por consiguiente el objeto de la ontología es considerar todo lo que constituye la esencia de los seres físicos en cuanto son seres<sup>9</sup>, su semejanza analógica, sus diferencias, el acto y potencia que los componen, su existencia, sus estructuras trascendentales y predicamentales. El contenido de la ontología es bien conocido y no lo vamos a desarrollar más.

Queremos, sin embargo, llamar la atención sobre el hecho de comenzar la ontología por el “Ser Subsistente mismo” (*ipsum esse subsistens*), a la manera del “ontologismo”. Sería absolutamente erróneo el hacerlo, profesando al mismo tiempo con Aristóteles y Tomás de Aquino que no tenemos una experiencia “natural” de Dios. ¡Ni podemos tampoco comenzar por “el punto de partida de la metafísica” de José Maréchal, para quien el “dinamismo intelectual” del concepto que apunta al Último Fin haría posible la validez del concepto mismo!... Ni se puede tampoco partir de la “anticipación” apriórica (*Vorgriff*) de Karl Rahner en la que se “anticipa” o incluye un conocimiento del “Absoluto” mismo en todo concepto humano. Estos procedimientos se basan en la afirmación gratuita de suponer un conocimiento apriórico natural de Dios, sea de manera “finalística”, sea de manera “formal”.

Ni se puede tampoco comenzar la ontología desde una posición kantiana, haciendo si se quiere una “epoché” (marginación) del valor metafísico de nuestro conocimiento, como hacen los fenomenólogos, afirmando gratuitamente que se puede decir algo sin afirmar que “una cosa sea o no sea”<sup>10</sup>, como ya advirtió Aristóteles.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino distingue el ser “físico”, “moral”, “racional” y “artificial”. V. *In I Ethic.* lect. 1, n. 1-2 (Ed. Spiazzi).

<sup>9</sup> V. *In Boeth. De Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 6.

<sup>10</sup> ARIST., *Met.* 1006 a 1-30.

Algunos objetarán que no puede comenzarse una ontología antes de haber comprobado el valor crítico de nuestro conocimiento ontológico. Nosotros no negamos la posibilidad ni la necesidad de esta prueba crítica, previa a nuestra investigación. Creemos que Aristóteles también la hizo, cuando en el tercer libro de su *Metafísica* examinó la validez del primer principio del entendimiento, el de no contradicción, demostrándolo “negativamente”<sup>11</sup>. Esto es todo lo que podemos y debemos hacer al principio de la ontología. Si pretendemos hacer una demostración positiva no lo lograremos, y caeremos en un “círculo vicioso” demostrando el valor del primer principio del conocimiento humano con este mismo principio... La única demostración posible es la negativa, pues no puede ser negado sin usar el mismo principio, y por tanto aceptándolo ya como primer principio del conocimiento<sup>12</sup>.

Afirmamos, por tanto, que la ontología supone no sólo “conceptos”, sino también “juicios” ontológicos sobre el mundo de los seres frente al que nos encontramos. No hablamos de “estructuras ontológicas” como si se tratara de “ideas” cartesianas o husserlianas, sino de “formas” aristotélicas o tomistas de un mundo existente, afirmado y real. La afirmación metafísica es algo previo, absolutamente previo para la ontología.

Ni puede tampoco la ontología convertirse en una “psicología”, aunque esta ciencia trata del alma humana, que es el sujeto de nuestro conocimiento metafísico. Ciertamente hay una perfecta correspondencia entre el mundo objetivo de la ontología y su sujeto cognoscente que es el alma humana. Podríamos también estudiar el mundo ontológico entero, tal como está “en potencia” en el alma humana, “de alguna manera todas las cosas”, como afirmó Aristóteles<sup>13</sup>. Pero para hacerlo se requiere que nuestra alma sea iluminada por el entero objeto ontológico que ella concibe en el mundo sensible externo. De hecho nuestra alma antes de recibir el conocimiento objetivo es como “una pizarra en la que aún no se ha escrito”<sup>14</sup>. Por tanto la psicología es posterior a la ontología.

#### IV. — EL METODO GNOSEOLOGICO

Después de haber concebido el mundo común del ser (*ens commune*) que tiene ante su vista, nuestra alma vuelve sobre sus mismos actos de entendimiento e investiga sobre sus “especies” y conceptos objetivos<sup>15</sup>. Comprende que estas “formas” existen en el mundo exterior y que por ello existen también

<sup>11</sup> V. ARIST., *Met.* ibíd.

<sup>12</sup> V. ibíd.

<sup>13</sup> *De Anima*, 431 b 21.

<sup>14</sup> *De Anima*, 430 a 1.

<sup>15</sup> S. TOMÁS, *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 9.



en ella. Y quiere conocer la diferencia entre estas dos existencias de las formas, a saber, si la existencia en el alma les impone alguna clase de condicionamiento que afecte a su conocimiento de la realidad del mundo de los seres.

Habiendo ya examinado el valor crítico de nuestro conocimiento al principio de la ontología, podemos afirmar la identidad substancial de las formas reales del mundo exterior y de las de nuestra alma. Pero como ya advirtieron Aristóteles y Tomás de Aquino, advertimos también nosotros en nuestra reflexión que las formas en nuestra mente son universales, mientras que en el mundo material son individuales. Así entendemos, por ejemplo, que en la realidad material hay caballos individuales, y que en nuestro entendimiento en cambio hay un concepto universal de “caballo”, que aplicamos a todos aquellos. Ya sabemos cómo Aristóteles y el de Aquino vieron la diferencia que hay entre “forma” y “materia”, es decir, entre “acto” y “potencia” dentro de la misma esencia material, por el hecho de su multiplicación en el mundo sensible. Nuestro entendimiento por el contrario, al no tener materia en su esencia misma, no multiplica las formas que recibe, sino que unifica las que están multiplicadas por la materia. Así, pues, no hay dificultad para que nuestro entendimiento entienda las “formas”, y su “adecuación” al mundo real en la línea de la forma es perfecta. Además nuestro entendimiento puede entender la materia multiplicante al reflexionar sobre estas mismas formas inmateriales entendidas, llegando a las mismas imágenes sensibles con que el “entendimiento agente” las había producido, y conociendo así indirectamente por sus efectos las mismas cosas materiales “individuales”. Es así como Santo Tomás en la *Suma Teológica* recoge y explica la doctrina de Aristóteles sobre la adecuación de nuestro entendimiento a sus objetos materiales <sup>16</sup>.

Esta conclusión puede ser comprobada fácilmente en el primer grado de abstracción. Pero es aun más fácil comprobarla en el segundo, si tenemos en cuenta que las “formas” son más abstractas y universales que en el primer grado y que la diferencia material es menor. Y en el tercer grado, que considera los seres materiales en cuanto seres, tampoco puede negarse la adecuación del entendimiento a las cosas materiales, sino que ha de ser afirmada aun con más facilidad. Las “formas” y los contenidos de este grado son aun menos materiales que en aquéllos, y su diferencia en el alma y en el mundo material es mínima. Pero siempre hay una diferencia. No podemos afirmar que los objetos matemáticos o metafísicos sean abstracciones, siendo “los objetos propios del entendimiento humano... las esencias o naturalezas que existen en una materia corporal”, como afirmó Santo Tomás <sup>17</sup>. Son esencias reales de cosas materiales, aunque consideradas sólo en su contenido más “formal” y esencial,

<sup>16</sup> V. S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 84, a. 7; q. 86, a. 1.

<sup>17</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 84, a. 7, y en muchos otros lugares, siguiendo a Aristóteles.

incluso en su pura "entidad". Desgraciadamente esto no ha sido bien entendido por algunos modernos tomistas europeos que han hablado de las esencias matemáticas y metafísicas como de "formas" a priori en un sentido kantiano.

Centremos el problema en la forma más abstracta que sacamos del mundo material, en la forma del "ser" en toda la extensión y comprensión de su contenido ontológico. ¿Es ella realmente adecuada al "ser" de todo el mundo metafísico, incluyendo en él no solamente los seres materiales y limitados que vemos en el mundo de nuestros sentidos, sino también nuestra alma espiritual, otros seres inmateriales posibles y Dios, el Primer Ser existente, *ipsum esse subsistens*?

El método gnoseológico descubre que nuestra alma durante su vida en este mundo material es sólo conocida indirectamente a través de sus actos, al ser iluminada su potencialidad por las "formas" que vemos en el mundo sensible<sup>18</sup>. Y es precisamente por el modo "universal" de ser de las formas en nuestro entendimiento que descubrimos la inmaterialidad de nuestra alma<sup>19</sup>. Pero el conocimiento de nuestra alma NO ES INMEDIATO, pues la conocemos solamente por sus actos, que no pueden reflejar toda la esencia del alma y que requieren también reflexión y estudio... Por tanto aunque este conocimiento sea de alguna manera adecuado a nuestra propia alma, ésta no llega nunca a ser un objeto directo de conocimiento. Como no lo era para Kant, tampoco lo fue para Aristóteles ni para Santo Tomás. Y es sólo por el modo "universal" o "inmaterial" de ser que tienen en nuestra alma las "formas" del mundo sensible que alcanzamos algo de su mundo espiritual. Sabemos que nuestra alma puede hacerse "de alguna manera todas las cosas", como afirmó Aristóteles; pero tendríamos que sumar todos los conocimientos humanos posibles de este mundo para formarnos una idea un poco adecuada de lo que es el alma. De hecho los filósofos han necesitado largos años y siglos para llegar al actual concepto que hoy tenemos del alma. Por tanto la adecuación "perfecta" de la psicología con nuestra alma no puede sostenerse<sup>20</sup>.

Tampoco pueden ser objeto de nuestro conocimiento directo y adecuado otros seres espirituales filosóficamente posibles y hasta convenientes, y en cuya esencia no haya tampoco composición de materia y forma, sino sólo la composición externa de acto y potencia, es decir, de esencia y ser participado. Nosotros con nuestro solo entendimiento sólo podemos conocerlos inadecuadamente y por analogía<sup>21</sup> con la esencia de nuestra propia alma, que, como ya hemos dicho, la conocemos solamente "por sus actos". "Esencias" puras no son, pues, para nuestro entendimiento solo, objetos posibles de conocimiento en este mundo, como pretendía Platón.

<sup>18</sup> Q. D. De Veritate, q. 10, a. 8; S. Th. 1ª, q. 87.

<sup>19</sup> Q. D. De Veritate, ibid.,; S. Th. 1ª, q. 75, a. 5.

<sup>20</sup> V. S. Th. 1ª, q. 88, a. 1.

<sup>21</sup> V. S. Th. 1ª, q. 88, a. 2, ad 3.

Pero se nos plantea el problema sobre el conocimiento que tenemos de Dios en este mundo, como Primer Ser existente postulado por todo ser limitado de nuestro mundo ontológico. ¿Es el concepto que podemos “formar” en nuestro entendimiento adecuado al ser real e ilimitado de Dios? Y en cualquier caso, ¿cómo conocemos a Dios?

La respuesta es importantísima en metafísica, pues, como todos aceptan, el concepto del Primer Ser implica en su contenido la suma de toda perfección de ser, y por tanto su Ser real incluye el objeto total de cualquier posible metafísica.

Cierto que nuestro entendimiento puede demostrar la existencia de Dios, el Primer Ser perfecto postulado por todos los seres participados de este mundo. Pero sin embargo lo conocemos solamente como una causa reclamada por los seres limitados. Podemos llegar a él por las “vías” de la participación formal, por la de eficiencia o por la finalidad. Por cada una de las vías podremos llegar al Primer Ser. Pero nuestro conocimiento de Dios es siempre producido indirectamente por los seres limitados.

El Primer Ser existente no puede ser visto en sí mismo por nuestro entendimiento natural limitado, que necesitaría un poder infinito para entender al Ser Infinito mismo. Pero es imposible también para cualquier entendimiento entender el Primer Ser por medio de los objetos limitados visibles en nuestro mundo. Y además ¿cómo podría ser reducida la forma “infinita” del Primer Ser a un modo limitado natural de ser en nuestro entendimiento, haciéndose “uno” en acto con un entendimiento limitado? Sabemos bien que “la cosa conocida está en el que conoce con el modo del que conoce”. Por consiguiente la “forma” del Primer Ser mismo no puede estar naturalmente en nuestra mente. Su conocimiento es superior a nuestra capacidad natural limitada. De hecho sabemos que nuestro conocimiento del Primer Ser ha sido producido indirectamente por medio de seres limitados. Tomás de Aquino escribió muy claro sobre esto en la *Suma Teológica*<sup>22</sup>.

Por tanto nuestros conceptos de Dios son los más inadecuados de todos, y la teología, es decir, nuestra teología racional, es la más inadecuada de todas las ciencias, puesto que el Primer Ser guarda la mayor diferencia en relación con nuestros conceptos limitados.

Sin embargo nuestro conocimiento del Primer Ser es válido y nosotros conocemos verdaderas perfecciones suyas, ya que todas las perfecciones que encontramos en el mundo de los seres limitados han de preexistir en su Causa Primera. Por supuesto que la perfección del Primer Ser no puede ser representada por ninguna perfección limitada de este mundo, ni por ningún concepto limitado que podamos formar en nuestro entendimiento; y por tanto nuestros

---

<sup>22</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 12.

conceptos del Primer Ser son deficientes, sobrepasando el Primer Ser eminentemente todos nuestros conceptos. Pero con esta corrección y aunque sea de un modo limitado, conocemos verdaderas perfecciones del Primer Ser.

Conocemos la infinita diferencia que tiene que haber entre nuestros conceptos limitados del Primer Ser y el Primer Ser mismo, que es infinito. Y conocemos también que nuestro entendimiento natural conoce muy poco las perfecciones infinitas de aquél. Pero, como dijo Tomás de Aquino con Aristóteles, “aunque nuestro conocimiento de las cosas divinas es el más imperfecto, sin embargo, lo poco que de ellas conocemos, por la excelencia de las cosas conocidas, nos es mucho más grato que el conocimiento de todas las demás cosas del mundo”<sup>23</sup>.

#### V. — EL METODO TEOLOGICO

No será necesario insistir en que empleamos los términos “teología” y “teológico” en un sentido puramente filosófico, como hizo Aristóteles, idéntico también al concepto de “teodicea” consagrado por Leibniz. La fuente de nuestra teología filosófica es solamente nuestro entendimiento natural y las cosas que entran en este objeto natural. Por el contrario, la fuente de la teología teológica es la ciencia del Primer Ser mismo, comunicada a nuestro entendimiento natural por medio de revelación.

La teología teológica tiene por objeto al Primer Ser, que es por tanto el “sujeto” propio de esta ciencia. La teología filosófica tiene también al Primer Ser como “objeto” y “sujeto” de su ciencia. La diferencia es que la teología filosófica no llega a conocer al Primer Ser en sí mismo, sino sólo indirectamente, por medio de sus efectos limitados; mientras que la teología teológica llega a él directamente, por medio de él mismo.

El método teológico en filosofía, por lo tanto, nos ha de hacer pasar de los efectos limitados del Primer Ser en este mundo al Primer Ser en sí mismo, visto solamente por estos efectos. Para ello nos vemos constreñidos a usar continuamente el principio de causalidad. Y nuestro conocimiento de aquél se llama “negativo” porque tenemos que remover de nuestro concepto toda limitación de las perfecciones o del “modo” de éstas en nuestro mundo.

Pero hay también algo más y hemos de asignar a Dios una eminencia analógica en el “modo” de ser de estas perfecciones en él. Por lo tanto “causalidad”, “negación” y “eminencia” serán los tres elementos esenciales del método teológico. La causalidad corresponde a las perfecciones vistas en este mundo y asignadas a Dios. La negación se hace necesaria por el “modo” imperfecto de todas las perfecciones en el mundo limitado. La eminencia se refiere al

<sup>23</sup> ARIST., *De Partibus animalium*, 644 b 31-33. S. TOMÁS, *S. Th.* 2<sup>a</sup> 2ae, q. 180, a. 7, ad 3um.

“modo” perfecto e infinito de ser que tienen las perfecciones en Dios. Causalidad, negación y eminencia serán, pues, los tres tiempos del ritmo en el método teológico.

La investigación teológica ha de comenzar por el estudio de todas las perfecciones que encontramos en los seres de nuestro mundo. Por lo tanto habrá que estudiar estas perfecciones en los modos de ser predicamental y trascendental, determinando según los tres tiempos del método teológico, de qué perfección se trata, cuál es el “modo” de ser imperfecto de esta perfección en nuestro mundo, y cuál será su “modo” de ser perfecto en el Primer Ser que es el Acto Puro de ser.

Por supuesto podemos asignar más fácilmente al Primer Ser el modo predicamental de substancia, que los otros modos accidentales. Pero habrá también que remover o quitar de Dios no sólo la “materia” de las substancias materiales, sino también cualquier otro modo imperfecto de ser, por ejemplo el ser sujeto *potencial* de actos accidentales.

Podemos también asignar a Dios los otros nueve modos predicamentales de ser accidentalmente en nuestro mundo, puesto que tienen cierta perfección accidental mayor que la de la substancia. Pero aparte de la materialidad, tenemos que negar también la imperfección de su falta de substancialidad.

Las substancias materiales están constituidas por “materia” y “forma”. Toda “forma” es acto y perfección, y puede por tanto ser atribuida a Dios. Toda materia es potencia esencial y tiene que ser removida o negada de nuestro concepto de Dios. No entramos ahora en los problemas de la unidad e individualidad de las substancias materiales o espirituales. Pero han de ser también enfocados por la teología filosófica.

En los “modos generales” trascendentales de ser hemos de proceder también por aquellos tres tiempos. Los modos trascendentales son más perfectos que los predicamentales, y su perfección es ya “pura”, sin potencia ni limitación en sí misma. Estas perfecciones pueden ser atribuidas a Dios sin corrección alguna<sup>24</sup>. Pero su “modo” de ser en el mundo limitado es imperfecto y hay que remover de Dios esta imperfección “modal”. Por el contrario su “modo” de ser en Dios mismo tiene que ser infinitamente perfecto, como corresponde al Acto Puro de ser. La atribución de estas perfecciones a Dios la hace el “método trascendental”, no en el sentido kantiano, sino en el metafísico, en el que juega la “analogía trascendental”. El sujeto de esta analogía trascendental es el mundo universal de los seres —en plural— y puede llamarse “mundo trascendental”. El “modo” de esta “modalidad” es imperfecto, propio de los seres limitados, y no del Acto Puro, del Ser Subsistente que es Dios.

En el mundo trascendental de las perfecciones la teología filosófica descubre que la analogía trascendental tiene al Primer Ser como Modelo de cada

---

<sup>24</sup> S. Th. 1<sup>a</sup>, q. 13, a. 3, y ad 1um.

una de esas perfecciones. El Primer Ser es la fuente auténtica de semejanza para cada una de las perfecciones trascendentales que pueden encontrarse en el mundo. Y así la teología llega a conocer que todas esas perfecciones tienen que atribuirse a Dios mucho más que a los demás seres limitados <sup>25</sup>.

Finalmente descubriremos también que la diferencia que hay entre estas perfecciones es sólo propia del mundo trascendental limitado, y que en Dios todas ellas se identifican en la unidad del Acto Puro. La teología, sin embargo, sabe bien que para nosotros, pobres criaturas, no hay posibilidad natural de superar el "modo" trascendental de entender, y que la esencia de Dios nos es más bien desconocida <sup>26</sup>.

Santo Tomás de Aquino advierte además que los dos últimos trascendentales, a saber, la "verdad" y el "bien", implican relaciones positivas con la totalidad del mundo de los seres y suponen, por tanto, cualidades intelectuales como son el entendimiento y el amor personal, propias de los seres espirituales <sup>27</sup>. Y así descubrimos que el Primer Ser es inteligente y causa de toda "verdad", y que su amor es causa de todo "bien" en el mundo trascendental de los seres <sup>28</sup>.

Hay todavía otro "modo de ser" más perfecto, que la teología filosófica puede y debe atribuir a Dios, como ya hemos dicho, a saber: el mismo "ser" ("esse"), el acto de ser que da actualidad y existencia a toda "esencia" limitada. Este "acto" es propio y diferente en cada ser limitado: "el ser es la actualidad de toda forma y naturaleza" <sup>29</sup>, "lo más íntimo", "lo más profundo", "lo más formal" de cada cosa <sup>30</sup> y, por lo tanto, es lo más perfecto que hay en el mundo, pues se compara a todas las cosas como su misma actualidad <sup>31</sup>. Es el efecto propio del Ser Subsistente mismo <sup>32</sup>, y, por tanto, es la perfección más propia que podemos atribuir a Dios <sup>33</sup>.

En el reino de este "ser común" es donde se da la que hemos llamado "analogía simplemente entitativa" en contraposición a las analogías trascendental y predicamental. La teología filosófica tiene con ella su más importante tarea. Se trata de la más pura perfección de ser que podemos atribuir a Dios. Será, por tanto, la perfección más semejante a él. Por supuesto que el "modo"

<sup>25</sup> "*Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant*". S. Th., 1ª, q. 13, a. 6.

<sup>26</sup> S. Th. 1ª, q. 88, a. 2, ad 4um.

<sup>27</sup> V. Q. D. De Veritate, q. 1, a. 1.

<sup>28</sup> V. S. Th. 1ª, q. 16, a. 5 y 6; 1ª, q. 19 y 20.

<sup>29</sup> "*Esse est actualitas omnis formae vel naturae*", S. Th. 1ª, q. 3, a. 4.

<sup>30</sup> S. Th. 1ª, q. 8, a. 1.

<sup>31</sup> "*Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum*", S. Th. 1ª, q. 4, a. 1, ad 3um.

<sup>32</sup> S. Th. 1ª, q. 8, a. 1; I Sent. dist. 8, q. 1, a. 1.

<sup>33</sup> "*In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius: sicut proprium nomen hominis (est) quod sumitur a quidditate sua*", I Sent. dist. 8, q. 1, a. 1.

de participar el “ser” los seres limitados hay que removerlo del Ser Subsistente en sí mismo, que no puede tener una esencia de su ser. Hemos de remover de Dios todas las imperfecciones del ser que encontramos en el mundo limitado de los seres. Por tanto, y puesto que el “ser” es la actualidad de toda forma y modo de ser, hemos de examinar las diferentes participaciones limitadas del ser en sus diferentes modos (predicamental y trascendental) para aplicar a Dios solamente su “ser” general o especial, removiendo de él cuanto sea imperfección modal. Después de ello hemos de pensar que el Ser Subsistente sobrepasa infinitamente el concepto que tenemos de él. Este es el modo más perfecto de conocer al Primer Ser como objeto de nuestra teología filosófica.

La atribución a Dios del simple “ser” no es fácil, sino sumamente difícil para la teología filosófica, pues el “ser” es la perfección más profunda que encontramos en los seres existentes, y requiere la más profunda abstracción de nuestro entendimiento.

El objeto natural de nuestro entendimiento son las cosas compuestas de materia y forma. El “ser” da actualidad a éstas y está con ellas como en una “concreción” (*“esse concretum”*). Después de conocer nuestro propio objeto, hemos de analizar o abstraer este “ser”. Pero hay que tener en cuenta que el “ser” mismo no es el objeto propio de nuestro conocimiento, ni para nosotros ni para ningún otro ser limitado <sup>34</sup>.

Los ángeles, según Santo Tomás de Aquino, tienen como objeto propio de su conocimiento sus mismas *esencias*, y así no necesitan abstraer como nosotros las formas de la materia. Pero han de analizar y abstraer también el “ser” de sus propias esencias <sup>35</sup>. No encuentran tampoco el “ser” en sí mismo. Su ser está también en una “concreción” con sus esencias, como acto de existir de éstas. El “ser” mismo sólo puede ser objeto propio del conocimiento de Dios, por ser él el “Ser Subsistente” y por darse entonces en él una adecuación perfecta entre el “modo” del Que conoce y el “modo” de la Cosa conocida.

## VI. — CONCLUSION

Estos tres “estadios” de la metafísica constituyen el camino obligatorio para que el entendimiento humano pueda llegar a un conocimiento perfecto del “ser en cuanto tal” en su real y completa razón de ser con los medios de nuestro entendimiento natural mismo, que tiene su propio lugar natural gno-seológico en el mundo de los seres.

<sup>34</sup> S. Th. 1ª, q. 12, a. 4.

<sup>35</sup> S. Th. 1ª, q. 12, a. 4, ad 3um.

En nuestro discurso hemos procedido siempre de acuerdo con la doctrina filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, 1ª, q. 13, que es quizá el punto culminante de su metafísica.

Ojalá este prospecto del método metafísico del Doctor Angélico pueda ayudarnos a profundizar más la metafísica tomista, y a abrir su diálogo con los demás sistemas filosóficos que ponen hoy el acento en la existencia y el "ser".

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ



## LA DISTINCION REAL ENTRE EL VERBO INTERIOR Y LA OPERACION INTELECTIVA EN LAS CREATURAS ESPIRITUALES

### I. LA TESIS DE FRANCISCO SUAREZ

En el transcurso de la segunda escolástica, aquella que se extendiera desde la clausura de la Edad Media hasta principios del siglo XVIII, Francisco Suárez, el máximo pensador de la Compañía de Jesús, defendió una tesis según la cual el efecto proferido por el intelecto creado en el acto de aprehender no se distinguiría realmente de la operación del entendimiento. De acuerdo a lo que Suárez nos ha transmitido, la producción del verbo, o de algo proporcional a él, surge de la actividad cognoscitiva. Ese verbo ofrece dos características: una, el que sea una cualidad real y formalmente idéntica al acto de conocer; otra, el ser un efecto intrínseco del intelecto, y, en cuanto tal, sólo distinguible de la operación cognoscitiva en un sentido modal. En este aspecto, la existencia inmanente del verbo interior se justifica por la necesidad de la potencia cognoscitiva y de la naturaleza del conocimiento; mas no por una necesidad propia del objeto conocido: "Per omnem actionem cognoscendi in fieri producitur verbum, vel aliquid illi proportionale, quod realiter, et formaliter est ipse actus cognoscendi in facto esse, seu ut est qualitas, distinguitur tamen modaliter ab illa actione, ut est productio, unde verbum non ponitur ex indigentia obiecti, sed ex vi, et natura cognitionis"<sup>1</sup>. Esta conclusión ya había sido adelantada anteriormente cuando Suárez afirmaba que el término inmanente de la operación cognoscitiva distinguíase de ella en mérito al modo, lo que en el lenguaje escolástico no deja ningún lugar a dudas: una distinción *modaliter sumpta* no es una distinción *secundum rem*: "Per omnem actionem cognoscendi terminus producitur illi intrinsecus, ac modaliter tantum ab ea distinctus"<sup>2</sup>.

Para un mayor abundamiento, recuérdese que Suárez sostiene la identidad entre el verbo y el concepto formal, al que llama *acto*, o bien, ya que para el Doctor Eximio es lo mismo, aquello por lo cual —*quo*— el intelecto concibe una cosa o razón común. Este acto, igualmente denominado *concepto*, es como

<sup>1</sup> F. SVAREZ, S. I., *Comm. ac disp. in Primam Partem D. Thomae. De Deo Effectore, ac tertius: De anima* III 5 concl. 3a., Lugduni 1635, fol. 120a.

<sup>2</sup> *Comm. ac disp. in Primam Partem D. Thomae. De Deo Effectore, ac tertius: De anima* III 5 concl. 1a., fol. 119 b.

el resultado de la captación de la mente, aplicándosele el apelativo *formal* porque formalmente representa al entendimiento la cosa conocida y aun por ser el término formal e intrínseco de la concepción intelectiva: "Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis, formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam: vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis"<sup>3</sup>. De ahí su diferencia con respecto al concepto que la escolástica designó con el adjetivo *objetivo*, el cual, conforme a la doctrina suareciana, es la cosa o razón conocida o representada propia y formalmente por el verbo, a pesar que su denominación como concepto es puramente extrínseca con relación al concepto formal, a saber: no es un concepto a la manera de la forma terminativa del conocimiento, como en el caso del verbo, sino como objeto y materia *circa quam* del concepto formal. Por ese motivo, anuncia el teólogo granadino, el concepto objetivo también fue tildado por Averroes como *intentio intellecta*, y, por otros, como *razón objetiva*: "Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur, ut verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus quem in mente efficitur ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis, homo autem cognitus, et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur: et ideo recte dicitur obiectivus: quia non est conceptus, ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus ex Averroee *intentio intellecta* appellatur: ab aliis dicitur *ratio obiectiva*"<sup>4</sup>.

En base a ello, la delimitación entre el concepto formal o verbo y el concepto objetivo está claramente señalada en las siguientes comparaciones: *a*) el verbo es siempre una cosa verdadera y positiva, inhiriendo como cualidad en la mente de las creaturas; el concepto objetivo, en cambio, no siempre es una cosa positiva, pues concebimos privaciones y otros entes de razón que solamente poseen su ser en el intelecto, i. e., objetivamente; *b*) el concepto formal es singular e individual, por ser algo producido por la mente en la que inhiera, mientras que el concepto objetivo a veces puede ser una cosa individual y singular, en tanto se coloca frente al entendimiento al ser concebido por el verbo, pero a menudo es una cosa universal, confusa o común: "[Conceptus] formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens,

<sup>3</sup> *Disp. metaphys.*, disp. II, sect. I, Coloniae 1608, fol. 31a. Al aseverar que el concepto formal es *id quo intelligitur*, Suárez niega que sea *id in quo cognoscimus*: "[Verbum] non ergo est id, in quo, sed id quo obiectum cognoscitur" (*Comm. ac disp. in Primam Partem D. Thomae*, loc. cit.: *De anima* III 5 3a. concl. ad lam. diffie., fol. 122a).

<sup>4</sup> *Disp. metaphys.*, disp. II, sect. I, fol. 31ab.

obiectivus vero non semper est vera res positiva, concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis, et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens: conceptus autem obiectivus interdum quidem esse potest res singularis, et individua, quatenus menti obiecti potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis, vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia”<sup>5</sup>.

Detrás de este esquema filosófico brindado por Suárez hay que advertir una temática por entonces fuertemente arraigada entre los escolásticos, ya sea en la corriente nominalista que seguía las enseñanzas de Durando de San Porciano O. P., Guillermo de Ockham O. F. M. y Gregorio de Rimini O. E. S. A., ya entre los discípulos de Santo Tomás de Aquino y de Juan Duns Escoto O. F. M., las tres direcciones preponderantes en el panorama científico de aquellos días<sup>6</sup>. Sin embargo, el recurso a una terminología uniformemente aceptada por la generalidad de los maestros no ocultaba las pronunciadas divergencias especulativas que tenían cabida entre ellos.

Es un hecho, empero, que el nominalismo había introducido un serio inconveniente en este terreno, pues a él se debe el impulso más destacado en difundir diversas nociones que, aunque asidas por sus contendientes a través de un significado ajeno al interés de los propulsores de la *via modernorum*, tuvo la particularidad de sembrar un sinnúmero de trastornos. Este fue recientemente puntualizado por el Padre Santiago María Ramírez O. P.: “Disgregatio autem et quasi disparitas conceptus formalis et conceptus obiectivi ortum duxit ex nominalibus saec. XIV e XV, qui confundere videntur conceptum formalem

<sup>5</sup> *Disp. metaphys.*, disp. II, sect. 1, fol. 31b. Cfr. la aplicación de estas digresiones al concepto de ente en S. CUESTA S. I., *Ontologia*, Santander 1948, pars prima, cap. I, th. VI, pp. 61-72; y en J. ITURRIOZ S. I., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, S. I., Madrid, 1949 (= Estudios Onienses II/1), cap. IV §§ 2-3, pp. 235-263.

<sup>6</sup> Suárez se atiene a una circunstancia que en su época evidenciaba una costumbre ya establecida: “Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis, et obiectivi” (*Disp. metaphys.*, loc. cit., fol. 31a). Las tres escuelas en que mayoritariamente se nucleaban los autores de esos tiempos, inclusive la tomista, echaban mano asiduamente a las expresiones *conceptus formalis* y *conceptus obiectivus*. Así lo habían hecho I. CAPREOLVS O. P., *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis. In I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 2, et *In II Sent.* dist. 14 q. 1 a. 3, ed. C. Paban O. P. et Th. Péguet O. P., Turonibus 1900-1908, t. I, p. 141a, et t. V, pp. 189b-190a.; y THOMAS DE VIO CAJETANVS O. P., *In De ente et essentia Sancti Thomae Aquinatis commentaria*, cap. I q. 2 n. 14, ed. M. H. Laurent O. P., Taurini 1934, p. 25. Con todo, existen otras locuciones de cuño nominalista que también dejarán una honda huella en la esmación de los escolásticos y que, además, pasarán a integrar el repertorio nocional de la naciente filosofía moderna, como sucede con la dicción *realitas obiectiva*, la cual fomentó, quizás no tan inocentemente como algunos creen, el problema del *conceptus ut res* de Suárez y hasta la cuestión de la reificación de las ideas en Descartes. Vide al respecto el juicio de Gilson en R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par E. Gilson, 4e. éd., Paris 1967 (= Bibliothèque des Textes Philosophiques), p. 321, en donde cita como fuente a Gabriel Biel. De la misma manera, la terminología nominalista, y no sólo la terminología, ha condicionado las proposiciones más elementales de la flamante teología protestante (Cfr. P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences (Livre I, distinction XVII)*, Paris 1935 [= Etudes de Philosophie Médiévale XXI], per totum).

cum conceptu pure logico: quod tamen falsum esse, . . . nam conceptus formalis directus est vere conceptus rei ideoque vere realis. Et inde manavit sat magna confusio in auctoribus scholasticis posterioris aetatis, a qua non satis liberati sunt plures etiam thomistae maioris subseclii. Ex quo etiam consecutum est, ut non pauci dicant conceptum obiectivum id quod S. Thomas attribuit formali rei”<sup>7</sup>. A continuación, el Padre Ramírez pasa a refutar la teoría de Suárez que hemos revisado, por cuanto observa en ella un incoherente sincretismo, ya que la equiparación del concepto objetivo a las *intentiones intellectae* no concuerda con la doctrina de Avicena, Averroes, Algazel, Alberto Magno y Tomás de Aquino, para quienes dichas intenciones son ciertamente los conceptos formales o verbos que el entendimiento forja en sí mismo, y que, en definitiva, son las especies expresas en donde se corona, *ad modum terminis*, el acto cognoscitivo: “Quam quidem confusionem magis adhuc cummulavit Suarezius suo syncretismo incoherenti, ut videre est in eius verbis [cfr. los textos de las *Disputationes metaphysicae* transcriptos supra] . . . Porro scimus . . . intentionem intellectam apud Avicennam, Averroem, Algazelem, S. Albertum Magnum, S. Thomam verosque thomistas esse ipsam speciem expressam, idest verbum mentis sive ipsummet conceptum formalem rei”<sup>8</sup>.

Ahora bien: la tesis suareciana acerca de la formación y de la naturaleza del verbo mental o concepto formal, tal como agudamente lo ha visto el Padre Ramírez, no es sustentable. La razón de ello debe ser hallada en la enfática recusación de la distinción real entre el verbo y la acción intelectiva en las creaturas espirituales, distinción que, al ser negada, provoca un conflicto en el nivel del conocimiento y aun en algunas importantes explicaciones de la sagrada teología, que, al implementar en su provecho los argumentos de las ciencias de la razón natural, se encontrará en una situación asaz comprometida si los extrae de un discurso incorrecto y no adecuado de las cosas.

## II. PRECISIONES DE LA TESIS DE SUAREZ

La prolífica literatura inspirada en la negación de Suárez en torno a la distinción real entre la operación intelectiva y el verbo mental, literatura cuyo volumen se exhibe cuantioso a lo largo de las cuatro centurias que nos separan del Doctor Eximio, muestra algunas exposiciones contemporáneas que nos incumbe destacar. En ellas, a la manera de una aplicación ulterior de la tesis suareciana, se aprecia una consecuencia inmediatamente derivada de la negación que venimos a citar: la equivalencia entre la operación conceptualizante y el mismo término concebido, o, si se prefiere, la identificación entre la simple aprehensión y el verbo del intelecto.

<sup>7</sup> I. M. RAMÍREZ O. P., *De analogia*, Matriti 1971, in *Opera omnia*, ed. V. Rodríguez O. P., t. II, pars I, sect. I, cap. II, a. 2, B § I, n. 415, pp. 718-719.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, loc. cit., ibid.

Uno de los más entusiastas propugnantes de esta opinión es el Padre Joseph Donat S. I., otrora profesor de la Universidad de Innsbruck, quien no disimula su adhesión al punto de vista de Suárez: "La idea es el acto por el cual la mente meramente aprehende algo, no afirmando ni negando nada sobre él". Para que en tal aspecto no quede ninguna duda, el Padre Donat recalca que "La idea también se llama *simple apprehensión*, pues solamente aprehende la cosa sin juzgar nada". Por otro lado, la idea es sinónimo liso y llano del concepto, de la noción, del verbo y de la intención, de modo que todas estas palabras designan tanto el acto como la acción de conocer sin juzgar como el efecto de esta *indivisibilium intelligentia*<sup>9</sup>. Este criterio es recuperado después en su teoría del conocimiento, en donde, luego de repetir que las "Ideae sunt actus intellectus, qui obiecta simpliciter apprehendunt nihil de iis affirmando vel negando"<sup>10</sup>, trae a colación el problema de la distinción entre el acto cognoscitivo y el término conocido. En ese instante, el Padre Donat enuncia que el conocimiento es producido por el intelecto, buscando averiguar los factores por los cuales se puede distinguir la producción del conocimiento —como una operación que lo hace depender del entendimiento—, y el mismo conocimiento en cuanto producto. He aquí, no obstante, que el Padre Donat no halla una razón suficiente para obligarlo a admitir la distinción real entre la acción por la cual se gesta el conocimiento y el término al que se accede por medio de esa operación. Inversamente, diríase una única realidad en la que es posible distinguir el acto intelectual y el efecto de ese acto, pero solamente *secundum diversam considerationem*: "Cognitio intellectu producitur. Quare distingui potest productio cognitionis sive actio, qua cognitio ab intellectu pendet, et ipsa cognitio, terminus huius actionis. Non tamen ratio sufficiens adesse videtur, ut actio, qua cognitio in fieri ab intellectu pendet, a suo termino immanenti, cognitione ipsa, realiter distincta dicatur. Sed una realitas adesse videtur operatio immanens cognoscendi, quae per seipsam ab intellectu pendet (est enim actio vitalis) et secundum diversam considerationem tamquam actio, actus, operatio et tamquam terminus actionis, cognitio, species, verbum spectari potest"<sup>11</sup>. En un trámite posterior, el Padre Donat, examinando la cuestión *de medio in quo* del conocimiento intelectual, concluye que la escuela tomista "realem distinctionem ponit inter intellectionem seu actum intelligendi et verbum sive speciem; verbum id esse dicit, quod intellectione formetur sive intelligatur";

<sup>9</sup> I. DONAT S. I., *Summa philosophiae christianae I: Logica et introductio in philosophiam christianam*, ed. 8a-9a, Oeniponte 1935, n. 91, pp. 60-61. La primera división de las ideas es estipulada según que sean *clarae et distinctae*.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, II: *Crítica*, ed. 7a, Oeniponte 1933, n. 27, p. 25.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, loc. cit., n. 35, pp. 30-31. La construcción del razonamiento arranca ya con el defecto de poner el conocimiento como una obra exclusivamente intelectual, no reparándose en la existencia del conocer sensible, y esto, seguramente, le hubiera dado al autor una perspectiva más propicia para distinguir entre la operación cognoscitiva y el producto que de ella dimana.

mas, en contra de esa escuela, piensa que, aunque este aserto no conduzca al idealismo, a la postre *naturam cognitionis non satis bene explicare videtur*<sup>12</sup>.

De igual parecer era, hace unos años, el Padre Joseph De Vries S. I., profesor del Colegio de Pullach de la fraternidad jesuita. Decimos "hace unos años" porque de acuerdo con las últimas informaciones sobre la actividad de este filósofo de la Compañía de Jesús, hoy entiende que la neoescolástica —a la cual se había incorporado cuando joven— envuelve "graves lagunas", ejerciendo un "influjo negativo" en el "desarrollo del pensamiento cristiano de la época precedente" al Concilio Ecuménico Vaticano II, por lo que ya no sería "la forma de filosofía cristiana adaptada a nuestros tiempos". Por eso, y con justicia, se le acaba de enrostrar que "[el P. De Vries] pudiera congratularse con los filósofos cristianos italianos que no tienen necesidad de renunciar ni al nombre ni a la *res* de 'neoescolástica' y de 'tomismo' al no haberlos asumido jamás como propios"<sup>13</sup>. En verdad, hasta no hace mucho, el Padre De Vries perseveraba fielmente en la línea inaugurada por Francisco Suárez. En lo pertinente al tema que nos ocupa, valga el caso, utilizaba continuamente el vago vocablo *cogitatio* para aludir al verbo interior o concepto<sup>14</sup>. El concepto, luego, es la forma simplicísima, elemento del pensar; pero también es un acto del intelecto que, subjetivamente considerado, se llama *simplex apprehensio*. Esto es atribuible al concepto *subiective spectatus*, denominación que le suena mejor que la de *conceptus subiectivus*; mas no al concepto *obiective spectatus*, porque éste,

<sup>12</sup> *Op. cit.*, loc. cit., n. 41°, p. 35.

<sup>13</sup> G. VISCONTI C. M., "La filosofía cristiana in Italia": *Divus Thomas* (Plac.) LXXX (1977) 176-177, que se refiere al artículo "Christliche Philosophie und Neuscholastik", publicado por el Padre De Vries en *Stimmen der Zeit* en abril de 1977, pp. 266-277. En 1952, el Padre De Vries se explayaba de otra manera: "Ita philosophia scholastica usque ad immane bellum anno 1939 ortum laeta incrementa capiebat et crescente fruebatur aestimatione; atque spes arrisit maiorum etiam progressum. Animis ad novas quaestiones propositas intentis veteres controversiae scholarum paulatim recedunt. Et quamquam etiam reliqui scholastici pro merito agnoscitur ipseque ab omnibus tamquam "studiorum dux" consideratur, non ut in singula eius verba iuremus vel repetitioni veterum formularum acquiescamus, sed ut 'iuxta cum libertate' (Pius XI) principis philosophiae perennis secundum spiritum S. Thomae utamur, tum ad sempiternas veritates modo exigentiis nostri temporis adaptato perpendendas, tum ad quaestiones de novo exsurgentes solvendas. Porro secundum ea, quae supra de iusta diversitate nationali philosophiae diximus, philosophia scholastica magis etiam secundum indolem propriam variarum gentium excolenda esse videtur. Negari enim nequit eam hactenus habere characterem fere unice occidentalem, populis orientalibus minus congruum. Ne ergo ipsa veritas, quae sane commune est bonum, illis populis res peregrina esse videatur, sententiae philosophiae perennis cum ipsorum grandibus traditionibus philosophicis conferendae et modo ipsis proprio pertractandae sunt. Atque ita demum fiet, ut philosophia scholastica vere evadat philosophia catholica" (I. de VRIES S. I., *Logica cui praemittitur introductio in philosophiam*, Friburgi Brisgoviae - Barcinone 1952, in *Institutiones philosophiae scholasticae*, auctoribus pluribus philosophiae professoribus in Collegio Pullacensi S. I., t. I, n. 133, pp. 75-76). En la tercera edición (1964), el Padre De Vries todavía mantenía esta doctrina. Pero, obviamente, y a estar de las noticias transmitidas por Visconti, dedúcese que el Padre De Vries se ha embarcado en ese dilatado movimiento de recelo y sospecha contra el tomismo y la neoescolástica que divulgara su cofrade Karl Rahner en el ensayo introductorio al libro de J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, mit einem einführenden Essay von K. Rahner S. I., München 1962, S. 9ff.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, n. 134, p. 79.

consistiendo en el contenido representativo yacente en la inmanencia del entendimiento, es la noción o intención de las cosas conocidas, con lo cual incide en la posición de Suárez de equiparar el concepto objetivo a la *intentio intellecta*, desplazando así la función terminativa del verbo mental<sup>15</sup>.

Otro enjundioso filósofo de la hermandad ignaciana, el Padre Joseph Fröbes S. I., discurre por el mismo camino: "Idea (conceptus) est infima operatio intellectiva, illud sc. elementum, quod nondum iudicium includit"<sup>16</sup>. Su versión de la idea o concepto, ahora identificados, está concisamente formulada en la siguiente frase: "La idea primitiva no es la pura recepción del accidente en el entendimiento (posible), sino una verdadera operación del intelecto informado por la especie impresa inteligible". Brevemente: "Idea est vera operatio intellectus"<sup>17</sup>. Con todo, el Padre Fröbes se aleja de Suárez y de muchos de sus acólitos cuando estudia el problema de la especie expresa como medio cognoscitivo, reconociendo que hay tres posiciones en este terreno: la que hace del verbo mental un *medium quod*, implicando caer en el idealismo; la que lo tiene por *medium quo*, que es la tesis del escotismo, del nominalismo y del suarecianismo, y la que lo da como *medium in quo*, a la manera de la escuela tomista. A diferencia de Suárez, el Padre Fröbes se inclina por la doctrina de Santo Tomás: "Species intelligibilis expressa seu verbum mentis recte dicitur medium in quo cognoscitur obiectum"<sup>18</sup>. Pero, una vez que se dedica a probar disputativamente su tesis, el Padre Fröbes retorna al planteo suareciano persistiendo en la identidad entre el verbo y el acto de conocer; así, en la solución a una objeción intercalada en la disputa, concede que la *species expressa est ipse actus intelligendi*<sup>19</sup>.

Como se puede ver, la doctrina de Suárez ha sido adoptada con beneplácito por los filósofos pertenecientes a la escuela promovida por este teólogo español del siglo de oro. El trío de ellos que hemos rememorado para verificar el acatamiento a la ley suareciana de la distinción modal entre el verbo intelectual y la operación de la mente confirma sin dilación que el concepto formal es el término de la operación que lo produce, pero que, en cuanto término, no se distingue de esa operación, lo que lleva a inferir que el verbo es un término inmanente al acto de concebir. Este peculiar dato de la escuela suareciana recaba un análisis pormenorizado, ya que involucraría una sugestiva

<sup>15</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, nn. 151-157, pp. 88-91. No obstante, el Padre De Vries notaba la inconvertibilidad de idea y concepto —"Hic autem modus loquendi non videtur esse laudandus"—, en la medida en que aquella tiene razón de causa ejemplar, lo que no siempre sucede con el concepto o con el verbo interior. (*Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, n. 156, pp. 90-91).

<sup>16</sup> I. FRÖBES S. I., *Psychologia speculativa in usum scholarum*, t. II: *Psychologia rationalis*, Friburgi Brisgoviae 1927, L. I, cap. II § 1, p. 42.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, cap. III § 1, p. 102.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, cap. III § 3, pp. 118-120. La decisión no le ha sido fácil, debiendo prescindir de la "cuestión crítica" para salir del contexto suareciano (*Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, p. 120).

<sup>19</sup> *Op. cit.*, loc. cit., *ibid.*, p. 124.

metamorfosis con relación al propio inmanecer del conocimiento, el cual, con arreglo a las nociones clásicas de *verbum cordis* y de acción inmanente, tenía residencia en la mente que lo produce; pero en la teoría clásica, la presencia del verbo en la intimidad del entendimiento no indicaba que consistiera en una inmanencia a la operación, sino a la substancia intelectual en donde el producto de su operación adquiere una estructura categorial bien caracterizada.

### III. LA DOCTRINA TOMISTA DE LA ESPECIE EXPRESA

Para comprender las causas que encaminaron al tomismo a la distinción real entre el verbo del intelecto y la operación de esta potencia, se requiere la previa admisión de las funciones reservadas a las especies inteligibles. En estas especies inteligibles hay que considerar la diversa raigambre de lo que se ha llamado *especie impresa* y *especie expresa*. Es sabido, no obstante, que estas denominaciones, así como las de *concepto objetivo*, *concepto formal*, *concepto subjetivo*, etc., no fueron empleadas por Santo Tomás, sino que se divulgaron en la lengua teológica y filosófica de la escolástica posterior. Mas no existen mayores dificultades para acomodarlas a la doctrina del Doctor Angélico, como lo hicieron sus discípulos del Renacimiento —Capreolo, Cayetano, el Ferrarriense, Acuario, Soncinas, Javelli—, en la medida en que se avengan a significar el verdadero pensamiento del santo doctor<sup>20</sup>.

El entendimiento humano conoce las cosas extrayendo sus semejanzas de los datos coleccionados por la experiencia sensorial. Gracias a la intervención del intelecto agente, se obtiene una semejanza espiritual despojada de las condiciones materiales individuantes que las cosas poseen en su estado natural. En ese momento, la semejanza abstraída por el intelecto agente cumple con el cometido de acondicionar el objeto cognoscible a la receptividad inmaterial de la mente del hombre, la cual, teniendo por objeto propio la esencia de las cosas que en sí mismas son materiales, necesita de una acción que tienda a establecer una proporción entre la realidad exterior y la inmanencia subjetiva.

Tal acción, que es la del intelecto agente, logra que la semejanza abstraída de las imágenes de la fantasía traiga a la presencia del entendimiento esas cosas que permanecen físicamente inalterables ante el conocimiento intelectual. De ahí que la semejanza cosechada por la actividad del entendimiento agente

<sup>20</sup> Eso no quiere decir que las violencias nocionales sean legítimas. Se puede expresar, por ejemplo, que la especie expresa es en entida en acto y que de la inteligencia en acto de eso actualmente entendido surge que el cognoscente se actualice junto con la actualización intencional de la cosa entendida; pero no es lo mismo decir que la especie es *acto*, como si se tratara de una operación, pues, en ese caso, lo que la mente primariamente entendería no serían las cosas a través de sus semejanzas, sino su misma actividad inmanente. Esto lo puede sostener un idealista que, al esilo de Descartes, lo primero que percibiría sería el *cogito*, mas no un heredero de la gesta sapiencial de Tomás de Aquino. De allí que, si no se preserva una mínima pureza nominal en vocablos como *acto*, esta palabra se torna esencialmente equívoca.



resguarde los dos requerimientos indispensables para la aprehensión intelectual: primero, que lo conocido sea la cosa misma sin que ésta sea entitativamente modificada por la mente, lo que es imposible, toda vez que nada del sujeto cognoscente se traslada a la realidad extrínseca, y también porque si el intelecto alterara la constitución física de las cosas, ya no las conocería tal como son en sí. Esto se desprende claramente de la teoría del Angélico cuando afirma que la semejanza inteligible procede de las cosas materiales, que sólo se nos avecinan en razón de sus formas abstractas: "*Illa enim [similitudo rei] quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensu, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae*"<sup>21</sup>; y cuando rechaza que el entendimiento pueda modificar las cosas en cuanto tales: "*Nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*"<sup>22</sup>.

Así sucede en el conocimiento intelectual, porque para llegar a la aprehensión de las cosas no se requiere una adecuación entre la naturaleza de esas cosas con la naturaleza de la mente, sino que basta una conformidad que supere las diferencias existentes entre el género de los entes materiales y la inmaterialidad immanente del entendimiento. Esa adecuación o conveniencia, no siendo artificiosamente factible en el plano de la diversidad materia-espíritu, es producida *per viam similitudinis*: "*Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis*"<sup>23</sup>. En el fondo, el sustento de

---

<sup>21</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 Resp. "*Formae autem quae sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae. Sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae. Ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae quae sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum*" (*Op. cit.*, q. 8 a. 11 Resp.).

<sup>22</sup> *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um. Todo lo contrario, es el intelecto quien resulta modificado, aunque no de un modo substancial, por la presencia de las cosas que lo convierten en un cognoscente en acto: "*Intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus*" (*Op. cit.*, q. 2 a. 5 ad 1um). "*Modus sciendi est in ipso sciente; non autem ipsa res scita secundum suam naturam est in ipso sciente; et ideo modi sciendi varietas facit scientiam variabilem, non autem variatio rerum scitarum*" (*Op. cit.*, q. 2 a. 13 ad 8um). "*Actus potentiae terminatur extra agentem ad rem in propria natura, in qua res habet esse variabile; et ideo conceditur ex parte rei productae, quod res producitur in esse mutabiliter. Sed scientia est de rebus secundum quod res aliquo modo sunt in cognoscente; unde cum cognoscens sit invariabilis, invariabiliter res ab eo cognoscuntur*" (*Op. cit.*, loc. cit., ad 10um).

<sup>23</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 ad 5um. "*Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum*" (*Op. cit.*, q. 8 a. 11 ad 3um). Cfr. *Op. cit.*, q. 2 a. 13 ad 1um.

esta doctrina es aquella contribución capital de Aristóteles a la filosofía determinada por su notable descubrimiento del fundamento de la intencionalidad del conocer: "En el alma no está la piedra, sino su forma" <sup>24</sup>.

La segunda condición, por supuesto, es la de la representatividad de la semejanza abstraída por el intelecto agente. Esta semejanza representativa es la especie impresa, el principio formal de la intelección que tiene por cometido reportar a la mente la noticia extraída de los sentidos y ya liberada de sus ataduras a la materia concreta de las cosas que en sí son singulares e individuales. Esto es incontestable: no hay conocimiento por el solo hecho que la mente abstraiga semejanzas a partir de la experiencia sensible, sino en tanto la especie impresa haga presente, represente, las cosas al entendimiento. Santo Tomás se ve impelido a insistir en este punto diciendo que la especie impresa no es la que hace conocer en razón de su mera existencia intramental; procura, en cambio, ese fin en virtud de garantizar la relación de la facultad cognoscitiva con la realidad externa, de donde dicha especie debe ser tenida como aquello por lo cual —*quo*— se aprehenden las formas de las cosas: "Hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraetentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens. Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei" <sup>25</sup>. De esa manera, a la especie impresa, principio formal del conocimiento intelectual, se le exige que ostente dos características para cumplir su función: la espiritualidad y la representatividad, sobre las cuales Santo Tomás expone lo siguiente: "Ad speciem quae est medium cognoscendi requiruntur *duo*: scilicet *repraesentatio rei cognitae*, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et *esse spirituale*, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente. Unde per speciem quae est in intellectu, melius cognoscitur aliquid quam per speciem quae est in subiecto, quae est immaterialior" <sup>26</sup>. Esto mismo se puede decir de otro modo: "In cognitione es *duo* considerare: scilicet *ipsam naturam cognitionis*; et haec sequitur speciem secundum comparisonem quam habet ad intellectum in quo est; et *determinationem cognitionis ad cognitum*, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 29. Santo Tomás acogió enteramente esta doctrina del Estagirita con todo lo que de ella se deriva: "Non oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim qua lapis est, non est in anima, sed similitudo eius" (*De verit.* q. 8 a. 11 ad 4um). Cfr. H. D. SIMONIN O. P., "La notion d'«intention» dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XIX (1930), pp. 445-463.

<sup>25</sup> *De verit.* q. 2 a. 5 ad 17um.

<sup>26</sup> *De verit.* q. 3 a. 1 ad 2um.

repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est natura cognoscentis inquantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit”<sup>27</sup>. Reténganse, entonces, dos detalles: la especie impresa es una semejanza que instituye el principio formal del conocer y es igualmente aquello por lo cual se captan las cosas.

Pero si la especie impresa no es lo que se conoce, sino aquello por lo cual el alma llega aprehensivamente a la realidad, con su sola presencia representativa el intelecto todavía no consuma su operación. Así es, porque la operación intelectual no radica únicamente en proveerse de las formas semejantes que con su actividad obtiene de las imágenes sensibles; en rigor, el conocimiento se manifiesta cabalmente cuando en la inmanencia del entendimiento posible se forja el signo que expresa que, en efecto, el intelecto aprehendió las cosas representadas en las especies impresas. Este producto, el que inmanece al entendimiento cuando el intelecto posible deja su estado potencial para actualizarse como un cognoscente en acto —esto es: cuando abandona su condición de *tabula rasa*, en la feliz estimación de Aristóteles—, es la cosa conocida, no como se halla *in esse naturae*, sino tal como se ha hecho presente a la mente. Por eso se la denomina *especie expresa*, en tanto es una semejanza depositada en la receptividad del intelecto, y también *verbo*, *concepto formal*, *concepción* e *intentio intellecta* en donde termina la operación aprehensiva. Es la semejanza de la cosa exterior captada por la mente, o bien la *res ut cognita* que el entendimiento cobija en su interioridad. De ella dice Santo Tomás: “Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae”<sup>28</sup>.

La producción del verbo mental redundaba en la actualización del cognoscente y de la cosa en cuanto conocida; de ahí que la aparición de esa intención

<sup>27</sup> *De verit.* q. 3 a. 1 ad 3um. Cfr. I. A. GREY O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I: *Philosophia naturalis*, ed. 13a., Barcinone-Friburgi Brisgoviae - Romae - Neo Eboraci, 1961, n. 468, p. 391.

<sup>28</sup> *De potent.* q. 8 a. 1 Resp. “Verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit... Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis... Ita ergo verbum intellectus in nobis *duo* habet de sua ratione; scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum” (*Op. cit.*, q. 4 a. 2 Resp.). Cfr. *op. cit.*, q. 4 a. 2 ad 3um et 7um, q. 4 a. 3 Resp.; *De potent.* q. 1 a. 1 ad 10um, q. 7 a. 1 ad 8um, q. 7 a. 5 Resp., q. 7 a. 6 Resp.; q. 7 a. 9 Resp.; *Q. disp. de anima* q. un. a. 2 ad 5um, et a. 20 Resp.; *De Spirit, creat.*, q. un. a. 9 ad 6um; *In I Sent.* dist. 26 q. 2 a. 1 Sol, et dist. 33 q. 1 a. 1 Sol; *Comp. theol.* LIII; *Summ. theol.* Ia pars q. 28 a. 1-2, q. 29 a. 4 Resp., q. 39 a. 1 Resp., et q. 40 a. 1 Resp.; *Summ. c. Gent.* I 53 per totum, II 75 Secunda vero ratio, IV 11 per totum; et passim. Vide etiam I. A. GREY O. S. B., *op. cit.*, loc. cit., ibid., p. 392; G. RABEAU, *Species Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin*, París 1938 (= Bibliothèque Thomiste XXII); B. LONERGAN S. I., “The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas”: *Theological Studies* VII (1946) 349-392, VIII (1947) 35-79, 404-444, X (1949) 3-40 et 359-393; et H. PAISSAC O. P., *Théologie du Verbe. Saint Agustin et Saint Thomas*, París 1951.

inmanente permita asegurar que *el entendimiento en acto es lo entendido en acto*. La explicación de tal afirmación propende a que se comprenda mejor la función del verbo del intelecto y sus diferencias con respecto a la especie impresa.

Es sabido que la célebre tesis tomista *Intellectus in actu est intellectum in actu* tiene sus raíces en la filosofía de Aristóteles, para quien el intelecto y lo inteligible conforman una cierta unidad, como sucede en la inteligencia de las cosas inmateriales, que son de suyo inteligibles por su condición de separadas, y aun en las materiales, en donde la inteligibilidad potencial, no obstante, puede actualizarse de acuerdo a un procedimiento de la mente que se ordene a ese fin<sup>29</sup>. Asintiendo a este juicio del jefe del Liceo, Santo Tomás emplea asiduamente en sus escritos la fórmula mencionada, lo que hace exclamar, juntamente con el unánime consenso de la escuela que perpetúa sus enseñanzas, que dicha tesis es de la mayor autenticidad tomista y que, además, allí se encierra la proposición más sintética del acto del conocimiento intelectual tal como lo concibiera el insigne maestro dominicano.

Aceptando la original protencialidad del intelecto con relación a los objetos inteligibles, Santo Tomás aceptaba al unísono que el conocimiento intelectual se actualizara conforme a una cierta conveniencia entre la facultad subjetiva y su correspondiente objeto. Merced a esta conveniencia o afinidad se da la mutua aptitud del sujeto y del objeto para coincidir en una unión de ambos que, pese a todo, no estriba en una yuxtaposición ni tampoco abroga la distinción real entre el cognoscente y la cosa conocida. Vista desde esta perspectiva tomista, la consumación del acto cognoscitivo no exige la conveniencia del sujeto y del objeto en el nivel de la semejanza de sus respectivas naturalezas, porque es notorio que, mediante la facultad aprehensiva superior, se puede llegar a conocer una muchedumbre de cosas pertenecientes a géneros de diversa índole entitativa, no estando limitada la potencia intelectual, por esa causa, a conocer sólo aquello que se inscribe en el mismo género de las cosas que ofrecen una estructura semejante —las sustancias espirituales—. De ahí que Santo Tomás, como lo hemos visto, enfatizara que la conveniencia entre sujeto y objeto deba ser exigida en un plano distinto al de la semejanza de naturaleza, pero siendo la *similitudo*, sin embargo, el elemento de principal gravitación en el conocer. Consiguientemente, hay que acotar que la semejanza requerida para el conocimiento, no siendo una *similitudo secundum naturam*, ha de ser, forzosamente, una semejanza de carácter representativo. Esta representación se encuentra plasmada en la especie impresa.

Pero la especie impresa, principio formal del conocimiento intelectual, no es el término inmanente de la operación cognoscitiva; es *id quo intelligitur*, mas no *id quod intellectus cognoscit*, al menos *per se primo*. El intelecto no

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 430 a 1-9.

gana su actualización aprehensiva con el simple advenimiento de la forma representativa de las cosas que el entendimiento agente o activo depura de sus rasgos concretos y singulares. Al contrario, el que conoce es el intelecto posible, el cual, por la noticia representativa de las cosas, recoge el contenido noemático de aquello que la especie impresa le transmitiera y formando en su intimidad un verbo o concepto en donde propiamente reside lo que la mente conoce, mas a la manera de un término formal y no de un principio como lo es la semejanza de la especie impresa. Este término formal, que es también una semejanza de las cosas proferida por el intelecto en su acto aprehensivo, es lo que transforma al entendimiento en un cognoscente que ya ha superado el estado potencial en que primariamente se hallaba. En otras palabras, formando en su inmanencia una *species expressa*, o verbo, o concepto, o término formal, o noción, el intelecto es inteligente en acto.

Cuando se dice que el intelecto es en acto, se dice paralelamente que lo entendido también es en acto, porque, antes de la producción de la especie expresa, el entendimiento todavía no había pronunciado su asociación con la semejanza representativa de las cosas, esto es: las cosas, representadas por la semejanza formal abstraída gracias al ministerio del intelecto agente, no son conocidas hasta tanto el intelecto posible las registre en sí. Este registro, al ocurrir tal como la receptividad del intelecto posible lo abraza, comporta que las cosas estén expresadas en él, para lo cual se gesta un verbo en donde culmina la operación aprehensiva. Por otra parte, puesto que este verbo contiene expresivamente lo que venía impreso en la representación reportada por la semejanza, aquello que el intelecto ha conocido son las cosas inmaterialmente abstraídas y referidas por la predicha intención. El intelecto en acto, entonces, es lo inteligible en acto y lo actualmente entendido, porque no se actualizaría sin la presencia actual de las cosas negativamente espiritualizadas por la actividad del entendimiento agente, ni lo inteligible en potencia puede ser entendido en acto como no sea a través del proceso inmanente recientemente relatado. *Intellectus in actu est intellectum in actu* significa, luego, que, para que el intelecto conozca, es necesario que se una a lo que conoce, y que, para que lo cognoscible sea conocido, es menester que el intelecto lo conozca. El verbo mental es el signo natural de tal unión espiritual acontecida en la inmanencia del cognoscente.

#### IV. LA NECESIDAD DE LA DISTINCION REAL ENTRE EL VERBO Y LA OPERACION INTELECTIVA

Los precedentes raciocinios inducen a afirmar que en las creaturas espirituales es necesario que el verbo proferido por el intelecto se distinga realmente de la operación que lo produce; lógicamente, esto señala que la posición doctrinal de Francisco Suárez y de su escuela no puede ser aceptada.

Ya Santo Tomás anotaba que el cognoscente en acto se vincula con cuatro cosas: con la cosa entendida, con la especie impresa, con su operación cognoscitiva y con el efecto de esta operación, el concepto. Si, *a posteriori*, se examina cuál es la relación del concepto o verbo con los otros tres ingredientes del conocimiento, se advertirá que dicho verbo difiere de ellos con irrefragable claridad. Santo Tomás alude a la triple diferencia del concepto con la realidad, con la semejanza representativa y con el acto cognoscitivo en el siguiente texto: "Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A *re* quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem *a specie* intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem *ab actione* intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actus intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem"<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *De potent.* q. 8 a. 1 Resp. Con estas palabras, Santo Tomás demuestra que no tiene asidero la polémica desatada medio siglo atrás entre Maritain y los Padres R. A. Blanché O. P. y M. D. Roland-Gosselin O. P. acerca de si lo que se conoce —*id quod intelligitur*— es la cosa o el verbo. En nuestra opinión, esta discusión tuvo origen en el peso histórico de la distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo sugerida por Suárez. El Angélico acaba de decir que la *res intellecta* es la realidad captada por la mente y que el concepto *ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem*. Esto es claro: el intelecto humano se encamina primeramente a conocer la realidad positivamente existente *extra animam*. Que ese conocimiento no sea accesible por la directa aplicación del entendimiento a las cosas del mundo, que son singulares y concretas, es otro cantar; pero aquí es donde se observa la verdadera función de la especie expresa, ya que el verbo puede ser mirado en dos alternativas. a) Por la primera de ellas, es evidente que el término postrero de la referencia de la mente son las cosas y no las intenciones immanentes al alma: "Dico autem *intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis" (*Summ. c. Gent.* IV 11 Dico autem); de donde se estatuye el orden del conocer: "Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens..." (*De potent.* q. 7 a. 9 Resp.). En este caso, el verbo no es *id quod intelligitur*, sino aquello por lo cual las cosas vienen a nuestro conocimiento. b) Pero, en otro aspecto, el verbo es *id quod cognoscitur*, a saber: en cuanto lo conocido, *ut cognitum*, debe estar de algún modo en la inmanencia del sujeto: "Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque

Este texto de Santo Tomás acierta en la clave del problema: el verbo difiere de la operación intelectual porque es constituido por ella y porque es un signo de las cosas exteriores. Al concepto formal o *verbum mentis* le es esencial que sea algo procedente del intelecto por medio de su operación —*Omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens ab altero*—, y, más específicamente, que sea el efecto de ese acto aun en el caso en que el intelecto se considere a sí mismo. Lo concebido no se identifica con aquello que lo produce: *Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis*<sup>31</sup>. Hay, desde luego, dos modos de proceder: uno, como la acción procede del agente (*actio ab agente*) o como la operación respecto del operante (*operatio ab operante*); otro, como la obra o lo operado procede del operante (*operatum ab operante*). Por ende, en el entendimiento se puede considerar la operación que de él surge y lo producido por esa operación, como lo es el verbo, [quod] *significatur ut res procedens*<sup>32</sup>.

Es patente que este efecto del acto de entender se distingue de dicho acto, toda vez que es un término realmente distinto del sujeto que lo emite, el intelecto. Si se objetara que hay una distinción abusiva —ya que se ha propuesto la distinción real entre la mente y la operación, entre la mente y lo operado y entre la operación y el efecto operado por ella—, hay que contestar que esto no tiene visos de ser de otra manera, pues en ninguna creatura hay identidad entre su esencia y su operación, ni entre la operación y el operante, ni entre la operación y su obra. Esta identidad substancial sólo acaece en la inmanencia de la vida de Dios. Santo Tomás ha sido enérgico en ese sentido. Hablando de la relación que une al cognoscente intelectual con su acto cognoscitivo y con el efecto del mismo, afirma que el entender no es de la misma substancia de nuestra mente, por cuyo motivo el verbo que brota de la aprehensión intelectual no es de la misma naturaleza de quien procede: “*Intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit*”. De ahí que en el concepto se manifieste una semejanza con la cosa entendida, pero nunca una identidad de naturaleza, a diferencia de lo que ocurre en la procesión del Verbo

---

sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso” (*De potent.* q. 9 a. 5 Resp.). En última instancia, Santo Tomás conjugó las dos funciones del verbo —ser término del acto intelectual y ser medio entre la realidad extrínseca y el alma humana— con una precisa sentencia: “*Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur: ut sic quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus; et similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum*” (*De verit.* q. 4 a. 2 ad 3um).

<sup>31</sup> *De verit.* q. 4 a. 2 Resp. “*Ipsae autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis*” (*Summ. theol.* Ia pars q. 34 a. 1 Resp.; cfr. ad 2um).

<sup>32</sup> *De verit.* q. 4 a. 2 ad 7um.

desde el Padre, en donde la constitución de la persona del Hijo —realmente distinta de Aquél de quien procede— no elimina la identidad de la esencia divina<sup>33</sup>.

Por otro lado, si se objetase que las relaciones habidas en la inmanencia del intelecto no son relaciones reales, sino sólo de razón, a ello hay que oponerse con vehemencia, porque entre el intelecto y su término formal existe una verdadera relación real. Una relación exclusivamente de razón implicaría que ese intelecto —que está en potencia con respecto al inteligible, por lo que se lo denomina *intellectus possibilis*— no saliera de su situación potencial para unirse actualmente a lo conocido. Tanto es así, que una pura distinción de razón significaría que el término mental está permanentemente en el entendimiento en potencia, lo que es inadmisibile, ya que contradice a la naturaleza de la *tabula rasa*. Por eso Santo Tomás decía que “las relaciones que en las cosas entendidas se siguen de la operación del intelecto [género, especie, diferencia] sólo hay relaciones de razón”; mas, “aquellas relaciones que se siguen de la operación del entendimiento y se encuentran entre el verbo actualmente procedente y aquello desde donde procede, no son relaciones sólo de razón, sino también reales, porque la razón y el intelecto son una cierta cosa, comparándose realmente a aquello que procede intelectivamente, de modo similar como se comparan la cosa corpórea y lo que corpóreamente procede”<sup>34</sup>. Luego, lo que realmente se relaciona, realmente se distingue.

Los autores enrolados en la escuela tomista concuerdan en esto: en que el Doctor Angélico afirmó la distinción real entre la esencia del intelecto creado y su término formal, pues no cabe duda de que el concepto de la mente es una cualidad en ella inherente como un accidente en la substancia. Esto, al menos, es lo que mantiene firme la escuela en contra de Suárez y de otros pensadores y movimientos filosóficos. Pero hay que reconocer que el oscurecimiento de la distinción real se debió a una inapropiada noción de inmanencia, pensándose que el verbo inmanece a la mente y que, por tanto, el término de la acción intelectual, no siendo transeúnte, es el mismo sujeto como principio operativo. Este error proviene de una discutible interpretación de lo que Santo Tomás quiere aseverar al decir que el verbo o intención entendida es *id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*. Sin embargo, la inmanencia del verbo en el interior de la mente no obstruye la distinción real entre el entendimiento inmanentizante y el objeto inmanentizado por la vía de la procesión que no termina *ad extra*.

La distinción real entre el acto de entender y su término formal no va por un camino divergente del que transitó Santo Tomás para proponer la distinción

<sup>33</sup> *Summ. theol.* Ia pars q. 27 a. 2 ad 2um. Cfr. *De potent.* q. 2 a. 1 Resp.; et *De ration. fidei* III.

<sup>34</sup> *Summ. theol.* Ia pars q. 28 a. 1 ad 4um. Cfr. *Comp. theol.* LIII; *De potent.* q. 8 a. 1 Resp.; et *Summ. c. Gent.* IV 14.



real entre el intelecto y el concepto y entre ese mismo intelecto y su operación propia. Pero es unánimemente aceptado que, en ese terreno, el santo doctor ha debido sortear una difícil prueba consistente en la rectificación de una opinión de juventud. En una existencia especulativa tan rica como la del Aquinate, esto es un síntoma de perfección y no de antojadizas mudanzas de parecer.

Siendo bachiller sentenciario, Santo Tomás dictó sus lecciones en la Universidad de París entre los años 1254 y 1256. Como era de práctica, la misión del bachiller sentenciario se limitaba a comentar los *Libri IV Sententiarum* de Pedro Lombardo, el compendio de teología que los escolásticos del siglo XIII habían elegido para exponer sistemáticamente la *sacra doctrina*. En esa oportunidad, Santo Tomás defendió una tesis acerca del verbo mental que dista con holgura de coincidir con la de sus años maduros. En verdad, él mismo se hizo cargo de defenestrarla.

La tesis del comentario a las *Sentencias* está inmersa en un contexto dogmático de primerísima jerarquía: la consideración del Dios Trino. Pero, para esa época, Santo Tomás no tenía detrás suyo una tradición que hubiera desenvuelto el concepto de *verbum* con una satisfactoria elocuencia. La suprema autoridad en este aspecto —San Agustín— no había provisto una doctrina completa sobre tal materia, como tampoco lo hicieron el resto de los padres de la Iglesia. Atento a este estado de cosas entonces imperante, Santo Tomás comenta a Pedro Lombardo dejándose llevar por una teoría bastante precaria; precaria, cuando menos, por lo que la delicada explicación de la Santísima Trinidad exigía.

Santo Tomás sostuvo allí que en la deidad el nombre *verbum* se puede tomar *personaliter* y *essentialiter*, concepto que en el futuro desterrará totalmente de su pensamiento: “Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen «verbum» ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi.” El Doctor Común no creyó que la cuestión tuviese mayor importancia —*ista quaestio parum valet*— en mérito a que se trataba de una disquisición nominal que no afectaba el asunto sometido a estudio —*quia non est de re, sed de vocis significatione, quae est ad placitum*—. Mas en ello se revela la deficiencia del concepto de *verbum* que hasta ese momento pululaba entre los maestros escolásticos, entre quienes Santo Tomás fue una de las tantas víctimas. La noción sostenida en aquel tiempo por el Angélico es ésta: “Si inquiratur quid sit istud «verbum» quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio eius, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae.” Una nueva identificación del verbo con la operación intelectual se refleja letras más

abajo: "Habet enim operatio respectum implicitum ad operationem a quo est: nec in divinis differunt operans et operatio, nisi ratione tantum. Si igitur relatio importata hoc nomine «verbum», sit relatio rationis tantum, sic nihil prohibet quin essentialiter dicatur, et videtur sufficere ad rationem verbi, secundum quod a nobis in Deum transmittitur; quia in nobis, ut dictum est, nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina."<sup>35</sup>

Así como en lo sucesivo Santo Tomás ya no sostendrá que el Verbo divino pueda decirse esencialmente, así tampoco identificará el concepto de la mente con la operación que lo produce. La adopción de una teoría extraordinariamente perfecta acerca del verbo —y esto tanto desde el punto de vista psicológico como del lógico, del metafísico y del teológico—, y la aplicación de la noción de *relatio realis*, le abrieron las puertas para elucubrar una doctrina tan original como definitivamente perfilada sobre la distinción entre la operación intelectual y el término inmanente al entendimiento<sup>36</sup>.

Interesa ver que esta noción de verbo, como algo realmente distinto de la operación intelectual que lo forma, ha permitido avanzar con benéficos resultados en diversos capítulos de la teología y de la filosofía. Un ejemplo paradigmático es el que trae el Padre Ramírez: el concepto de la ley natural: "La ley es esencialmente un producto o una creación de la *sindéresis* o de la prudencia gubernativa en forma de proposiciones imperativas reguladoras de las acciones humanas al bien común de toda la humanidad o de porciones determinadas de ella que llamamos Estados —comunidades perfectas—. Porque así como en nuestras actividades exteriores y corporales distinguimos el trabajo y su producto o resultado, por ejemplo, la construcción de una casa y la misma casa construida, así también en las actividades interiores de nuestra inteligencia especulativa y práctica distinguimos el acto mismo de entender o de ordenar

<sup>35</sup> In I Sent. dist. 27 q. 2 a. 2 q1a. 2a Sol. 1a. Cfr. P. VANIER S. I., *Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle*, Montréal-Paris 1953 (= Université de Montréal. Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales XIII), 2e. partie, chap. XI-XIV, pp. 95-144; et H. PAISSAC O. P., *op. cit.*, 2e. partie, chap. II, pp. 117-151.

Hay dos opúsculos que, casi seguramente, no son de Santo Tomás, en donde ya se muestra la diversidad de opinión: "Rursum manifestum est quare verbum proprie dicitur personaliter tantum" (*De natura verbi intellectus*, cap. I, n. 277, in *Opuscula philosophica*, cura et studio R. M. Spiazzi O. P., Taurini-Romae 1954, p. 95a.). "Tenendum est quod proprie loquendo verbum semper dicitur personaliter in divinis" (*De differentia verbi divini et humani*, in fine, n. 194, in *Opuscula philosophica*, ed. cit., p. 102b). Este último es un extracto del comentario de Santo Tomás al cap. I del Evangelio de San Juan; pero ambos escritos también fueron atribuidos durante largo tiempo a Tomás de Sutton O. P., maestro de la Universidad de Oxford y uno de los primeros que bregaron en defensa de la doctrina del Angélico, llegando a enfrentarse duramente con los autores de los *corruptoria* de las postrimerías del siglo XIII.

<sup>36</sup> El Padre Ramírez ha utilizado eficazmente este cambio del pensamiento de Santo Tomás contra quienes se apoyaron en el texto del comentario a las *Sentencias* para negar la distinción real entre el verbo y la acción intelectual: "Immerito quidam appellant ad textum I Sententiarum, ut dicant verbum mentis esse ipsum intelligere, secundum S. Thomam" (I. M. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, Matriti 1947, t. III, p. 395, nota 286).

y su producto o resultado, que es el verbo mental simple o compuesto procedente y resultante de nuestra inteligencia en acto: verbo mental simple en forma de mero término o definición, correspondiente a la simple aprehensión; verbo mental compuesto en forma de enunciación o de proposición, correspondiente al juicio inmediato; y verbo mental compuesto en forma de silogismo o de argumentación, correspondiente al juicio mediató o discurso. Y el contenido de ese verbo mental compuesto del entendimiento o de la razón práctica en forma de enunciación o de proposición imperativa, es el derecho objetivo formalmente considerado, o, lo que es lo mismo, el justo medio, el objeto formal de la justicia”<sup>37</sup>. En este texto, el Padre Ramírez rescata una teoría de Santo Tomás que marca una abismal diferencia con respecto a lo que afirmaba en el comentario a las *Sentencias*: “In operibus rationis est considerare ipsum actum rationis qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum [el verbo mental]”<sup>38</sup>. En igual sentido, el Padre Fabro distingue la especie del acto que la origina, oponiéndose explícitamente a la doctrina de Suárez que señalábamos al principio<sup>39</sup>.

## V. CONCLUSION

La negación de la distinción real entre el concepto formal y la operación del intelecto puede conducir a una confusión de nocivas proporciones. Destacamos algunas de ellas.

1. La no distinción real entre el concepto y el acto cognoscitivo significaría que lo conocido, el término de la operación intelectual, subyazca a dicha operación. En vez de ponerse como objeto las cosas en cuanto inmaterialmente representadas en el verbo, el término del conocimiento sería esa misma operación. Si se arguyese que lo conocido es la cosa a través de la operación y no la operación misma, la mente se vería obligada a distinguir entre un término objetivo —el verbo— y otro término que sólo modalmente se distinguiera de él; pero, en ese caso, dada la indistinción real entre ambos términos, para advertir la distinción modal entre uno y otro sería necesario reflexionar sobre esta distinción. Esto no es correcto, pues de ello seguiríase que el conocimiento reflexivo prima sobre el conocimiento directo. Como contrapartida, pudiera alegarse que la distinción real también es cognoscible mediante un acto reflexivo, lo cual es cierto; pero la diferencia estriba en que en esta última no existe el problema de confundir el término objetivo con la operación que lo produce, ya

<sup>37</sup> S. M. RAMÍREZ O. P., *El derecho de gentes*, Madrid - Buenos Aires 1955, 12 A, pp. 63-64. Cfr. *De analogia*, loc. cit., ibid.; et *De hominis beatitudine*, loc. cit. ibid.

<sup>38</sup> *Summ. theol.* Ia-IIae. q. 90 a. 1 ad 2um. Cfr. *op. cit.*, Ia-IIae q. 94 a. 1 Resp.

<sup>39</sup> C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2a. ed., Brescia 1962, sez. 3a., cap. IX, § 4, p. 484, nota 30.

que, siendo realmente distintos, la mente no tiene por qué percibir el verbo en la percepción del acto cognoscitivo. Luego, por la negación de la distinción real se cae en una posición idealista y en la postulación de una crítica del conocimiento como condición previa para el acceso a la realidad. Ciertamente, Suárez no dijo esto; pero tal cosa es la consecuencia coherente que se deduce de su teoría.

2. La negación de la distinción real trastorna el concepto de inmanencia cognoscitiva. La inmanencia del conocer indica que las cosas se hacen presentes a la mente de quien conoce, ya sea mediante el principio formal representativo, la especie impresa, ya mediante la actualización del cognoscente que, al unirse intencionalmente con la cosa conocida, forma en su intimidad un verbo en donde se contiene objetivamente lo conocido. Pero el verbo mental es inmanente a la substancia intelectual, en donde es concebido como un término accidental que inhiere en el sujeto y no en la operación. En efecto, el término accidental no puede tener inherencia sino en una realidad subsistente; mas si la inherencia del accidente tuviera lugar en la operación, se seguiría que ésta debiera ser substancia, lo cual es falso, por cuanto en ninguna creatura su operación es subsistente. Luego, habría aquí un concepto de inmanencia del verbo en el acto cognoscitivo que recabaría la substancialidad de ésta, cosa que sólo sucede en la esencia de Dios. Por otra parte, si la operación fuese el sustento en donde reposa el término procedente, también habría que exigir una inmanencia operativa distinta de la inmanencia del intelecto, lo que destruiría la unidad de la forma substancial del ente finito que conoce espiritualmente.

3. Por último, anotamos un inconveniente teológico en la negación de la distinción real entre la operación y el término operado: si esta negación es absoluta, concierne tanto al conocimiento de las creaturas como al divino. Si no concierne más que a uno de ambos, es lógico que con mayor razón se dé en las creaturas que en Dios, en cuya naturaleza no hay composición alguna. Pero, puesto que, al contrario, al darse en Dios verdadera distinción real en las relaciones de oposición de las personas divinas, con mucha mayor razón debe darse en el orden creado. Esto se comprende —hasta donde es posible entenderlo con las fuerzas del entendimiento del *homo viator*— por el siguiente razonamiento de Santo Tomás: “Ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius: sicut cuicumque attribuitur *homo*, oportet quod attribuaturs ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relati-

vam”<sup>40</sup>. Si, pues, en el orden divino no se distinguieran realmente el Verbo procedente y la acción generativa del Padre, no habría distinción de estas dos personas. En cambio, si se dijese que esta distinción real es evidente en Dios, pero no en las creaturas espirituales, entonces debiera responderse que el problema sería más grave aún, pues se estaría identificando la substancia del intelecto con su operación y con lo operado, lo que es imposible.

Hay sobradas causas para creer que la negación de la distinción real entre el verbo y la operación intelectual es un regreso a la actitud de Santo Tomás cuando comentó las Sentencias de Pedro Lombardo, actitud que el propio Santo Tomás superó largamente en el resto de sus obras posteriores. Por si esto no fuese suficiente, la mencionada negación alienta una gnoseología muy próxima a la que condicionó el despuntar del *cogito* de Descartes y el sistema crítico de Kant. En suma, esta tesis no es verdadera, y, además, es incompatible con la doctrina del Doctor Angélico.

MARIO ENRIQUE SACCHI.

---

<sup>40</sup> *Summ. theol.* Ia pars q. 28 a. 3 Resp. Casi dos siglos más tarde, en 1442, el Concilio de Florencia incorporó al léxico dogmático de la Iglesia las expresiones de Santo Tomás: “Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio” (H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, cura C. Bannwart et I. B. Umberg S. I., ed. 18-20, Friburgi Brisgoviae 1932, n. 703, p. 260. Es el famoso decreto para los jacobitas). Vide etiam *De potent.* q. 2 a 5 per totum.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### LA FILOSOFIA Y LAS CIENCIAS \*

#### I

Hoy nadie pone en duda que la filosofía y las ciencias constituyen modos específicamente distintos de saber. Nos resulta sorprendente, por ejemplo, enterarnos que la obra de *Robert Boyle* que marca el comienzo de la química moderna se llamase "Filosofía Corpuscular" (*Te Corpuscular Philosophy*, 1666), o que *Isaac Newton* llamase "Principios Matemáticos de Filosofía Natural" (*Naturalis Philosophiae Principia Mathematica*, 1687) a su famoso tratado de mecánica celeste, o que *Jean Baptiste de Lamarck* propusiese su teoría de la evolución biológica en un volumen de "Filosofía Zoológica" (*Philosophie Zoologique*, 1809, o que *John Dalton* publicase un "Sistema de Filosofía Química" (*System of Chemical Philosophy*, 1808). Sin embargo, esta confusión es explicable: las ciencias nacieron de trabajos de filósofos que investigaron el mundo físico, y por ello se supuso que se trataba de una labor filosófica.

Los escritos de los presocráticos (de los que, lamentablemente, sólo nos han llegado fragmentos) atestiguan que su interés estaba volcado al estudio de la naturaleza. El mismo *Platón*, que desvaloriza la consistencia del mundo físico por su continua movilidad, ubicando su conocimiento en el campo de la opinión, no deja de estudiarlo detenidamente en el "Timeo". *Aristóteles*, que mereció el título de "el Filósofo" por antonomasia, es autor de los dos tratados de zoología más importantes de toda la antigüedad, y en su "Física" analiza las propiedades estáticas y dinámicas de los cuerpos. En el medioevo, los filósofos árabes se dedicaron a las matemáticas, a la astronomía y a la alquimia no menos que a la lógica y a la metafísica. *San Alberto Magno*, teólogo y filósofo, realizó importantes y originales observaciones botánicas, zoológicas y alquímicas. *Robert Bacon*, también filósofo y teólogo, es, si no el inventor, al menos el primer autor que explica el modo de fabricar la pólvora.

El padre de la filosofía moderna, *René Descartes*, realizaba investigaciones anatómicas y fisiológicas y se ocupaba de geometría y de mecánica. Sin embargo, como sus predecesores, entendía que las ciencias pertenecen a la filosofía, que es, dice, "como un árbol, cuyas raíces son la metafísica; el tronco, la física, y las ramas, las demás ciencias" (*Principia Philosophiae*, 1644). Similar a la suya es la posición de *Blaise Pascal*, notable físico, filósofo y matemático, y también la de *Gottfried Leibniz*, filósofo y matemático, fundador de la Academia de Ciencias de Berlín. Con estos antecedentes no es de extrañar que la tesis doctoral en filosofía de *Inmanuel Kant* fuese un estudio sobre la combustión (*De igne*, 1775),

\* Este trabajo resume un estudio presentado en las «Jornadas Universitarias de Educación», realizadas en la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Tandil) del 13 al 16 de octubre de 1977, respondiendo a una invitación del Presidente de la Comisión de Investigaciones Científicas, Dr. Alberto Taquini (h).

y que, junto con sus famosos tratados de crítica del conocimiento teórico y práctico, haya publicado escritos sobre los vientos, los terremotos y la rotación de la Tierra.

Esta ambigua situación del saber científico englobado en el filosófico creó más de un conflicto. Los filósofos realizaban investigaciones científicas creyendo hacer filosofía y los científicos incursionaban en el campo filosófico pensando estar en su ámbito propio. Notemos que nada impide y que aun es deseable que entre ambos campos del saber hayan relaciones cordiales y que cada uno, en consecuencia, visite con frecuencia al otro. Lo conflictivo es que, al estar en casa ajena, no se tenga conciencia de ello y se obre como dueño de la situación. Esto es lo que sucedió a mediados del siglo pasado al positivismo de *Auguste Comte*. Pero esta crisis tiene una historia que es útil recordar.

## II

Tras las invasiones de los bárbaros, Europa reinicia muy lentamente, a partir de la era de Carlomagno, su labor cultural. En una primera etapa retoma la herencia clásica y se vuelca al estudio de las letras y de la lógica, aprovechando el fondo bibliográfico conservado en los monasterios. Más tarde, el contacto con el mundo árabe le descubre los tesoros del saber antiguo, reelaborado en Oriente y al sur de España. Sin embargo la preocupación central del medioevo es teológica: resulta natural que así fuese, ya que los hombres de estudio eran todos eclesiásticos. Pero hay un hecho significativo y curioso que marca el comienzo de un cambio de perspectiva: un teólogo inglés, *Roberto de Grosseteste*, notó, a principios del siglo XIII, que la Biblia utiliza con frecuencia el término "luz" para designar a Dios. Para asumir esta analogía, que reaparece en los Santos Padres, pensó que el estudio de la naturaleza divina debería comenzar por el de su analogado inferior, la luz física. Y se dedicó a la óptica.

Este episodio sorprendente tuvo consecuencias inesperadas. Grosseteste comprendió que para hacer inteligibles las cualidades sensibles —como la luz y los colores—, era indispensable aplicarles un tratamiento matemático. La cuantificación del dato experimental, clave de la ciencia moderna, era una innovación demasiado extraña para quienes estaban habituados a una explicación cualitativa y causal de los fenómenos, siendo la experimentación sólo la base inductiva de una búsqueda etiológica y el medio de confirmación de sus resultados. Muy pocos advirtieron su importancia: entre ellos, su discípulo fray *Roger Bacon*, a quien se deben importantes experiencias sobre el poder aumentativo de las lentes, que culminaron con el descubrimiento, por fray *Alessandro della Spina*, de los "okiali", nuestras inapreciables gafas.

En el siglo XIV comenzó a extenderse la línea iniciada por Grosseteste en Oxford. Un factor decisivo fue el influjo de la filosofía nominalista de *William de Ockam*. Reaccionando contra la tendencia de su cofrade franciscano *John Duns Scot*, a su juicio excesivamente abstracta, subrayó que todo lo que existe es singular, infiriendo de este hecho innegable que no existe lo universal; ni siquiera en nuestra mente: es sólo un nombre que "suple" a un conjunto de individuos semejantes. De este modo hizo trastabillar a la filosofía, pero llevó la atención hacia lo concreto experimentable. Además identificó la substancia corpórea con la cantidad extensiva, propiciando así, tal vez sin sospecharlo, una interpretación cuantitativa de la realidad física.

Los ockamistas se destacaron por sus investigaciones científicas ubicadas en este nuevo marco. Así, por ejemplo, *Thomas Bradwardine* estudió la velocidad de los móviles, *Jean Buridan* interpretó la noción de "ímpetu" como la relación entre velocidad y masa del móvil, *Alberto de Sajonia* determinó la trayectoria de los proyectiles como relación entre espacio, tiempo y velocidad, atisbando la noción de gravitación, *Nicolás de Oresme* redujo el movimiento uniformemente acelerado a su promedio y representó las variaciones por coorde-

nadas rectangulares, más tarde llamadas "cartesianas". Todo el sig'lo XIV está lleno de fervor por este tipo de trabajos, de innegable utilidad concreta. A principios del siglo XV, el cardenal *Nicolás de Cues* (o de "Cusa") propuso una interpretación matemática del universo físico.

### III

En este clima intelectual nace la ciencia moderna. Finalizando el siglo XV, *Lionardo Da Vinci* establece su estatuto: la ciencia nace de la experiencia planificada, realizada con ayuda de instrumentos y se expresa en lenguaje matemático ("*Trattato della Pittura*"). En el siglo siguiente, el ex canciller Francis Bacon rompe esta línea: aunque estudió meticolosamente los métodos experimentales, desconoció la importancia de las matemáticas. En cambio su contemporáneo *Galileo Galilei* retomó y ahondó los principios de Da Vinci: la ciencia surge de la observación, que sugiere una hipótesis explicativa; ésta debe verificarse por una observación metódica y concluir por una ley que se expresa matemáticamente ("*Saggiatore*", 1623). De esta lúcida conclusión dedujo una tesis filosófica, extrapolando lo válido para la metodología científica a un campo ajeno: que no existe sino lo verificable y mensurable, de modo que las cualidades, esencias y naturalezas no se darían en la realidad.

Estos científicos pensaban estar construyendo una nueva filosofía: es lo que más tarde pensarán Boyle, Newton, Lamarck, Dalton. El malentendido culminó con la crisis positivista. Para Comte la filosofía no existe: su "Filosofía Positiva" es sólo un nombre que recubre el conjunto de las ciencias, que sólo se ocupan de los fenómenos ("*Cours de Philosophie Positive*", 1830). Ya Kant había concluido, a fines del siglo anterior, que la filosofía es incapaz de conocer las cosas en sí: lo único cognoscible son los fenómenos ("*Kritik der reinen Vernunft*", 1781). Pero el ideal de Comte es más ambicioso: quiere descubrir las leyes de la naturaleza para dominarla, poniéndola al servicio de la humanidad, que por este camino obtendría lo que todos anhelamos: la felicidad. Los rápidos avances del saber científico y el clima romántico que caracterizó al siglo pasado hicieron que el positivismo comtiano fuese acogido con explicable entusiasmo.

Tras un auge inmenso, también esta tendencia entró en crisis a fines del siglo. La profecía de *Ernest Renan*, anunciando que gracias al progreso de las ciencias positivas desaparecerían las enfermedades, los delitos, las guerras y las religiones ("*L'Atenir de la Science*", 1848), no se cumplió. La felicidad prometida se escapaba cada vez más de las manos. En el mismo campo científico se comenzó a dudar del valor absoluto de las ciencias: se admitió que hay "enigmas del universo" insolubles al saber positivo, como afirmara, en un libro impactante, el sabio alemán *Emil Du Bois Reymond* ("*Die sieben Welträtsel*", 1880). Otros hombres de ciencia eminentes, como *Henri Poincaré*, *Emile Boutroux* y *Pierre Duhem*, aceptaron la limitación del saber científico y la posibilidad de una filosofía que indagara los aspectos de la realidad inabordables para la ciencia. Por fin *Henri Bergson*, tras incursionar por las matemáticas y la psicología, se convirtió en metafísico, haciendo ver con claridad meridiana que las ciencias sólo analizan el aspecto empírico y mensurable de la realidad, dejando de lado lo más substancial: lo cualitativo y esencial.

La superación del esquema positivista de la ciencia no implica, como subrayó *Emil Meyerson*, coincidentemente con Bergson, la afirmación de una filosofía idealista de estilo hegeliano, donde lo real se transforma en un juego de ideas, sino la admisión de aspectos diversamente abordables de la misma realidad ("*Le cheminement de la pensée*", 1932). Quedaba, pues, por resolver qué relación existe entre la filosofía y las ciencias positivas, reconocida la validez de ambas. Hubo, desde principios de nuestro siglo, una serie de interesantes aproximaciones que llevaron a una solución del problema, esclareciendo a la vez la naturaleza de la filosofía y de la ciencia en el sentido actual del término.



## IV

El padre de la psicología actual, *Wilhelm Wundt*, había insinuado una continuidad lineal entre las ciencias y la filosofía: ahondando en aquéllas se llegaría al ámbito metafísico (*"Einleitung in die Philosophie"*, 1901). De esta idea surgió una solución, formulada por el cosmólogo belga *Desiré Nys* en términos que se hicieron corrientes: las ciencias tratan de las "causas próximas" y la filosofía de las "causas últimas". (*"Cosmologie"*, 1903). Esta distinción tuvo gran aceptación en la primera mitad de nuestro siglo; sin embargo implica admitir que el término "causa" tenga el mismo sentido en filosofía y en ciencias; ahora bien, la filosofía entiende por "causa" el principio que influye en la existencia de algo, mientras que en ciencias significa el antecedente fenoménico de un fenómeno. Son dos registros diferentes: de ahí que por más que se ahondase en la investigación fenoménica no se llegara nunca al plano metafísico.

Otra de las salidas propuestas (y por muchos) se basó en el método, inductivo para las ciencias y deductivo para la filosofía. Sin embargo es un hecho que las ciencias también emplean la deducción y la filosofía la inducción; además, los métodos dependen del objeto de cada tipo de saber. El criterio distintivo debe, por lo tanto, ser objetivo, no metodológico. De ahí que la solución de *Jacques Maritain*, filósofo que trabajara en investigaciones biológicas en el laboratorio de Hans Driesch, sea la más acertada: la filosofía estudia el aspecto "ontológico" de lo real, las razones de ser, mientras que las ciencias tratan del aspecto "empiriológico", expresado en leyes fenoménicas halladas por experiencias metódicas. Y en este último ámbito hay dos tipos de enfoques, el "empirioesquemático", propio de las ciencias explicativas, y el "empiriométrico", propio de las ciencias matematizadas. Se trata de dos enfoques distintos de la misma realidad, determinados por el tipo de inteligibilidad de cada uno de ellos.

El deslinde de campos ha sido altamente beneficioso para el saber humano. Primero, porque evita confusiones lamentables; segundo, porque la filosofía, al reflexionar sobre las ciencias positivas, sus métodos y resultados, ahonda en precisiones sobre la validez y los límites del conocimiento humano; tercero, porque al comprobar los logros científicos en el campo de la naturaleza se aleja de la tentación del subjetivismo y del idealismo; cuarto, porque la ciencia puede reubicarse al comprender mejor su campo propio y sus funciones, evitando los escollos surgidos del creer que su modo de saber es el único viable; quinto, porque hace ver que el "cómo" no excluye el "porqué" y la investigación de lo fenoménico no anula la búsqueda de causas y razones de ser; sexto, porque respeta la convicción del hombre de que más allá de lo experimentable hay otra instancia, la más decisiva y trascendente, en la que se esclarecen los problemas que más íntimamente afectan la existencia humana y su destino; séptimo, porque abre el camino al diálogo interdisciplinar.

El mundo actual, dividido en campos antagónicos en lo social, ideológico, racial, político y económico, urge por una vuelta a la unidad, hecha de respeto mutuo y de convivencia pacífica y justa. La especialización del saber ha terminado por convertirlo en un mosaico indescifrable, justamente cuando más es preciso que al menos en el ámbito de la cultura se trabaje en pro de la unidad de miras y se dé al mundo un ejemplo de unión en la búsqueda de la verdad, superando prejuicios y sectarismos. Si el avance del saber hace admitir una cultura científica desgajada de la humanista y una cultura técnica desglosada de la científica, esto no podría convalidar rivalidades partidistas ni afanes hegemónicos (serían actitudes infantiles), sino permitir una más amplia y detallada comprensión de lo humano, que es lo que dramáticamente está en juego.

## V

No sería honesto soslayar el hecho de que en muchos ambientes científicos, carentes de referencias sobre la evolución del pensamiento epistemológico, perduran aún resabios del positivismo decimonónico o que se adopten, en nombre ya de la filosofía, las ideas de su heredero, el neopositivismo. De este modo estos ambientes se hacen impermeables a la auténtica reflexión filosófica, aunque sin dejar de hacer incursiones en ella, declarando, por ejemplo, que la verdad es relativa o que sólo es válido lo verificado experimentalmente o que las nociones metafísicas son un sinsentido. Este tipo de incursión imperialista anula todo esfuerzo en favor de la comprensión y del diálogo y retorna a posiciones que deben considerarse superadas.

Los que por vocación y profesión hemos dedicado nuestras vidas a la labor filosófica y pedagógica comprendemos la decisiva y trascendente importancia de la investigación científica y técnica para el desarrollo de nuestra nación y de la humanidad entera. Esto no es necesario subrayarlo porque se trata de una evidencia; pero sí debemos insistir que podemos caer en el error de considerar que esta comprensión sea la de una realidad a la que estamos ajenos. El esfuerzo por ahondar en lo científico y en lo técnico no es un lujo de espíritus refinados sino una tarea humana que a todos nos toca de cerca, ya que todos nos beneficiamos de ella. Por eso todos debemos interiorizarnos de la marcha de estas ramas del saber y preocuparnos, en la medida de nuestras fuerzas, de que se desarrolle eficazmente.

Por otra parte, esperamos que los científicos y los técnicos también comprendan la función vertebradora del saber que ejerce la filosofía y la dimensión humana que abren a los espíritus las disciplinas humanistas. Los avances de la ciencia y de la técnica son ambivalentes: pueden utilizarse para el bien de los hombres o para su destrucción física o moral. Por ello urge una concepción personalista de la ciencia y de la técnica, una animación de todo el saber por un espíritu de rectitud, de comprensión, de generosidad y de servicio. Este espíritu desborda el marco de los fenómenos físicos y de su medición. Depende de una visión definida del hombre y de su destino y sobre todo de una orientación ética de la vida.

La conclusión es obvia: la meta de nuestros esfuerzos debe ser la integración del saber científico y técnico con el filosófico y humanista en una mutua colaboración entre las diversas facetas de la búsqueda de la verdad que hace que el hombre sea más humano, es decir, más consciente, más libre y más responsable.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

## CONGRESO MUNDIAL SOBRE ARISTÓTELES

1. *La iniciativa.* — El Gobierno de Grecia, con ocasión del vigésimo tercer siglo de la muerte de Aristóteles, decidió organizar un Congreso Mundial sobre Aristóteles, entre los días 7 y 14 de agosto en la ciudad de Tesalónica. Puesto bajo el patrocinio de la UNESCO y, sobre todo, bajo la autoridad del Presidente de la República, Dr. Konstantinos Tsatsos, la base de la organización del simposio fueron las invitaciones personales. Las autoridades, además, quisieron evitar un número excesivo de congresistas y darle al congreso un carácter más recoleto, lo cual no fue posible lograr al menos en la medida deseada. La sola personalidad impar del Estagirita y el carácter ecuménico de la reunión dispensan de ponderar la importancia del Congreso. La ciudad de Tesalónica, la segunda de Grecia, albergó a los congresistas llegados de todo el mundo con el marco de su naturaleza llena de gracia y el mar histórico que la abraza.

Solamente eran considerados miembros activos del Congreso aquellos profesores oficialmente invitados por el Gobierno griego, lo cual se había hecho con muchos meses de antelación. El Comité de Organización estuvo presidido por el anciano prof. Juan N. Theodorakopoulos y entre los demás organizadores se destacó por su omnipresencia activa el Rector de la Universidad de Atenas, profesor Evangelos Moutsopoulos. Los países representados, además de Grecia, fueron la Argentina<sup>1</sup>, Bélgica, Brasil, Bulgaria, ambas Alemanias, Canadá, Dinamarca, Egipto, Francia, Gran Bretaña, Holanda, Hungría, la India, Irlanda, Israel, Italia, Japón, Chipre, México, Austria, Portugal, Rumania, España, Suiza, Estados Unidos, Rusia y algunos más. El interés despertado por el Congreso fue tan intenso (como lo demostraron las solicitudes de asistencia recibidas por las autoridades y hasta el simple e inesperado acto de presencia física en la sede del Congreso) que los organizadores decidieron crear la categoría de "observadores", dada la jerarquía de algunos de los interesados.

El temario fue muy bien estructurado en cuatro grandes partes: Aristóteles y el período posclásico, y la Edad Media, y los tiempos modernos, y el pensamiento actual, sin olvidar lo esencial que es el aspecto estrictamente teórico del pensamiento aristotélico. Esta distribución permitió, al mismo tiempo que una gran flexibilidad, *el predominio* (al menos en la intención de los organizadores) *de lo especulativo sobre la investigación erudita*. Personalmente creo que este propósito no fue totalmente logrado, pero es muy positivo en sí mismo ya que no hay que perder nunca de vista que la investigación filológica, la investigación erudita e histórica y la traducción (absolutamente imprescindibles) *no* constituyen *la* filosofía. Y el Estagirita es, ante todo, modelo de la filosofía especulativa.

<sup>1</sup> Los invitados oficiales del gobierno griego, fueron el doctor Saúl A. Tovar y el autor de estas líneas. Es interesante destacar que el Dr. Tovar es egresado de la Universidad de Córdoba donde también ha enseñado; además de sus estudios clásicos, mediante una residencia de casi cuatro años en Tesalónica primero y en Atenas después, becado por el Gobierno de Grecia, realizó estudios de la lengua griega. El prof. Tovar habla y escribe el griego con tal corrección que muchos profesores griegos lo creían compatriota y el Rector de la Universidad de Atenas, profesor Moutsopoulos, me manifestó su admiración. Tovar ha traducido, por ejemplo, cuentos del gran escritor griego Petros Jaris, lo que le valió un premio de la Academia de Letras de Atenas. Conoce muy bien no solamente la cultura clásica sino la actual cultura griega en aspectos que permanecen casi desconocidos para occidente.

Dos aciertos de los organizadores: La edición de un folleto con la programación total del Congreso<sup>2</sup> y la publicación de un volumen con la reproducción fotográfica de los resúmenes que, con mucha antelación habían enviado los invitados oficiales del Congreso<sup>3</sup>. Este último volumen fue de gran utilidad para seguir el desarrollo del Congreso.

II. *Desarrollo del Congreso.* — El simposio comenzó el día 7 con la solemne sesión de apertura iniciada por las palabras del Ministro de Ciencias y Cultura, prof. G. Plytas e, inmediatamente, comenzó su discurso el Presidente de la República prof. Dr. Konstantinos Tsatsos, él mismo conocido filósofo griego. La exposición del Presidente puso de relieve el valor especulativo del Filósofo y llamó la atención sobre el hecho casi único de un pensador, Aristóteles, "que ha definido e impuesto las normas de su pensamiento a innumerables pensadores y, por medio de ellos, a toda la humanidad civilizada". Esta presencia perenne que ha significado, como dijo Cicerón, la existencia de un *aureum flumen* en varias vertientes. El Presidente destacó —más allá de las discusiones de detalle sobre textos escritos en tiempos distintos— la unidad orgánica de la obra aristotélica y el acuerdo esencial con el pensamiento de Platón. Tanto de Platón cuanto de Aristóteles, sostuvo, necesita el mundo actual, "no para retroceder hasta ellos, sino para avanzar". Al Presidente siguieron las palabras del Director General de la UNESCO, prof. M'Bow, e, inmediatamente, expuso sobre las relaciones entre Aristóteles y Platón, el profesor Juan N. Theodorakopoulos, que se preocupó en destacar, en cada tema esencial de la filosofía aristotélica, el acuerdo y hasta la dependencia respecto de Platón. Por la tarde, expusieron R. Klibansky (Montreal) sobre Platón y Aristóteles en la Edad Media latina, P. Moreaux (Berlín) y recuerdo especialmente la espléndida exposición del prof. I. Madkour (El Cairo) sobre Aristóteles y el mundo árabe y la interesante del prof. R. Aubenque (París) por su tema sobre Aristóteles y la crítica contemporánea de la Ontología. Por la noche se llevó a cabo la recepción ofrecida por el Presidente de la República a los congresistas. El día 8, dedicado a Aristóteles y el período posclásico, mostró la presencia de eruditos y especialistas, entre los cuales no deseo olvidar al siempre magistral P. G. Anawati, de El Cairo. El día 9, siguiendo el tema del día anterior, escuchamos las exposiciones de A. Jannone (Roma), A. Virieux-Reymond (Lausanne), Galimberti (Génova), Signoretti (Coimbra). Respecto del pensamiento contemporáneo y algunos temas de lógica, recordemos a I. Koutsákos (en relación con la lógica de Frege) y varios más, entre ellos, el problema de la predicación, con espíritu neopositivista, por I. Block (Londres). Tampoco faltaron las interpretaciones marxistas (N. P. Kikeadse). Era preferible escuchar a J. McEvey sobre la influencia de Aristóteles en Oxford. El día 10, los congresistas fueron llevados a una interesante excursión arqueológica en Pella y el Ministro de Cultura y Ciencias entregó a los participantes una medalla recordatoria.

El día 11 comenzó el tratamiento de la influencia de Aristóteles en el Renacimiento y en la edad moderna. Por la mañana expuso nuestro compatriota, doctor Saúl A. Tovar sobre *La diffusion d'Aristote réalisée par les savants byzantins pendant les siècles XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup>*; por la tarde, nos tocó exponer nuestra comunicación sobre *L'influence d'Aristote dans la philosophie ibéroaméricaine du XVIII<sup>e</sup> siècle avec une référence speciale au Rio de La Plata*. Ese mismo día se siguió tratando la relación de Aristóteles con el pensamiento moderno, desde, por ejemplo, la noción de causa (Lowe) o espacio (Owen) hasta los problemas de la biología (Tsouyopoulos). En otras sesiones se trataron desde problemas de las traducciones de Aristóteles (Brams) hasta temas especulativos como la noción de potencialidad (Dougherty). El sábado 12, el tratamiento de la filosofía aristotélica se centró en los problemas éticos y políticos y un buen ejemplo de alto nivel especulativo lo ofreció la reflexión

<sup>2</sup> Pankosmio Sinedrio «Aristoteles», *Programma Katalogos Sinedron*, 72 pp., Thesaloniki, 1978.

<sup>3</sup> Pankosmio Sinedrio «Aristoteles», *Perilepseis Anakoinoseon* (Summaries of Papers), 253 pp., ib., 1978.

de Gómez Robledo (México) sobre la teoría aristotélica de la justicia y la comunicación de O. Gigon (Berna) sobre las aporías fundamentales de la ética de Aristóteles. La filosofía del arte y la estética fue el principal objeto de una de las sesiones ese mismo día. La presencia de algunos expositores marxistas que pretendieron interpretar a Aristóteles con el "método" que consistió en proyectar hacia atrás la dialéctica de Marx, no hizo más que provocar un trágico ridículo.

El Congreso se acercaba a su fin. El día domingo 13 partimos todos los congresistas hacia Stagira, lugar aproximado del nacimiento de Aristóteles (ya que, según los arqueólogos, la antigua Stagira debió sumergirse en el mar que baña los pies de la actual población); se regresó por la tarde y a las 20,30 ofreció una extensa conferencia el famoso arqueólogo griego, prof. Andronikos, sobre sus propios trabajos en Vergina. Pocos días más tarde se dio a publicidad su sensacional descubrimiento, en Vergina, de la tumba de Filipo II, padre de Alejandro Magno. Así, pues, el lunes 14, se escucharon las últimas comunicaciones (Perelman, Gadamer, Theodorakopoulos).

III. *Apreciación general.* — Ante todo, corresponde poner de relieve la ardua labor de los organizadores del Congreso, que supieron dosificar las sesiones y los actos, cosa nada fácil. El magno Congreso mostró, una vez más, la situación de la filosofía en el mundo actual, la influencia de posiciones antimetafísicas (que es lo mismo que decir antifilosóficas) y la actitud tan corriente en ambientes universitarios sobre si falta o sobra un espíritu o una iota... creyendo que *eso* es filosofía. Pero más allá de eso (imposible de evitar) hubo momentos especulativos de verdadero valor a través de los cuales vive la verdadera tradición aristotélica. Para nosotros, católicos, discípulos, es cierto, de Santo Tomás, el aristotelismo nos es como connatural y lo que verdaderamente nos importa es el pensar teórico alimentado por aquella forma de pensar, que tiene la posibilidad de responder eficazmente a los más arduos problemas de nuestro tiempo. Regresar más convencidos que nunca de esta verdad, es ya un aporte imponderable del Congreso Mundial sobre Aristóteles. Todavía no podemos saber qué repercusión tendrá en el futuro. Ahora debemos esperar las Actas, de cuya lectura reposada surgirán conclusiones que en este momento sería apresurado adelantar.

ALBERTO CATURELLI

C.O.N.I.C.E.T.

Universidad N. de Córdoba

## LA SOCIEDAD CATOLICA ARGENTINA DE FILOSOFIA

1. *Antecedentes*

Con relativa frecuencia, en reuniones y congresos de carácter internacional, pensadores católicos de las más diversas latitudes nos habían interrogado sobre la existencia de alguna sociedad que agrupara a los filósofos cristianos de la Argentina. Simultáneamente, la presencia del pensamiento filosófico católico argentino en el continente americano, especialmente en Iberoamérica, es no sólo insoslayable sino de cierto predominio. Nombres y libros, revistas, influencias evidentes, la ampliación de un intercambio mucho tiempo demorado, hacían de la presencia filosófica argentina un hecho que nadie ignora en el continente. De ahí que se nos interrogara sobre la existencia de una sociedad que agrupara a los católicos argentinos. Muchos de nosotros —comenzando por quien esto escribe— ni siquiera pensábamos en promover una fundación pues con una actitud muy nuestra, cada uno se limitaba a hacer lo suyo, a cumplir, lo menos mal posible, su personal vocación.

Sin embargo, ciertos hechos se desencadenaron con ocasión del VIII Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en la ciudad de Brasilia. Un grupo de católicos de diversos países iberoamericanos decidió celebrar una reunión promovida por el R. P. Stanislaos Ladusans S. I., profesor en las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía en San Pablo. En aquella reunión se consideró el hecho evidente de que los católicos iberoamericanos en general y en especial dentro de cada país, no estaban agrupados entre sí y, por eso, carecían de fuerza internacional y nacional siendo una evidente mayoría. Toda Iberoamérica constituye el único continente (o subcontinente, como suele decirse) que es católico por tradición y de hecho y se consideró también que si sus fuerzas se agruparan representarían un poder espiritual incontestable. Por eso, ese día 3 de noviembre de 1972 se levantó acta dejando fundada, bajo la presidencia del R. P. Ladusans la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos que, por haber ampliado su campo de acción a Canadá y los Estados Unidos, en julio del presente año cambió de denominación llamándose ahora Asociación Católica Interamericana de Filosofía, ya reconocida en los organismos internacionales <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La Asociación Católica Interamericana de Filosofía, se dio sus autoridades actuales, constituidas de la siguiente manera: Presidente, R. P. Dr. Stanislaos Ladusans S. I. (San Pablo) Vicepresidente 1º, Dr. Alberto Caturelli (Córdoba); Vicepresidente 2º, Dr. Agustín Basave Fernández del Valle (Monterrey, México); Vicepresidente 3º, Tarcisio Meirelles Padilha (Rio de Janeiro). El Acta de fundación fue firmada por diversos profesores católicos iberoamericanos; los argentinos cuyos nombres figuran en el acta, son: Mons. Octavio N. Derisi, Ismael Quiles, Ernesto Eduardo Borgia, Judith García Caffarena, Pedro R. David, Edgardo Fernández Sabaté, M'guel Herrera Figueroa, Diego F. Pró y Alberto Caturelli.

Esta Asociación Interamericana, reconocida tanto por la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía como por la Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía, fue oficialmente representada en la Asamblea habida en Roma, en ocasión del Congreso Internacional por el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino, por quien firma esta nota. También tuvo su participación en el apoyo dado a los fundadores —en Roma y Nápoles— de la Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino.

La Asociación organiza, entre otras actividades menores, los Cursos Internacionales de Posgrado en la ciudad de San Pablo (Brasil) y ha fundado su propio órgano de expresión: La revista *Filosofar Cristiano*, puesta bajo la jefatura de redacción de quien esto escribe en la ciudad de Córdoba.

En esa misma ocasión, los presentes se comprometieron a promover la fundación —completamente independiente— de sociedades nacionales de inspiración cristiana en las cuales pudieran convivir con comodidad católicos de no idéntica posición filosófica, pero estrictamente obedientes al Magisterio de la Iglesia. Con el fin de dar cumplimiento a aquel compromiso, en abril de 1973 se redactó una simple acta en el rectorado de la Universidad Católica Argentina a la que adhirieron con su firma veintidós personas que pueden ser consideradas fundadoras<sup>2</sup>. La denominación de Sociedad Argentina de Filósofos Católicos, que respondía en un todo a la reunión de Brasilia del año 1972, en realidad no satisfizo a los argentinos que resistían autodenominarse “filósofos” y, por eso, no tardó en cambiar de nombre. Al mismo tiempo, la difícilísima situación del país en 1973, en la cual prácticamente todos sufrían su *via crucis*, abrió un compás de espera.

## 2. Ampliación de la Sociedad. Sus principios esenciales

Durante el desarrollo de la Tercera Semana Internacional de Filosofía (Bahía, julio, 1976), el señor Secretario de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, prof. André Mercier, nos advirtió que era muy conveniente para la Argentina actualizar una Sociedad filosófica pues nuestro país carecía de toda representación internacional. Ese mismo año, con ocasión del Curso de Posgrado dictado en San Pablo por los profesores Evandro Agazzi (Génova), Sergio Cotta (Roma) y quien esto escribe, el profesor Agazzi, Tesorero de la Federación Internacional nos explicó que, como cada país podía tener sólo una sociedad con voz y voto en la Federación y la Argentina no tenía a nadie que la representara, era inconcebible que el país de más rica producción filosófica iberoamericana no estuviera presente. Nos urgíó a fundar una Sociedad, tema que expusimos meticulosamente en Buenos Aires a Mons. Derisi y volvió a surgir con ocasión del Curso de Posgrado de San Pablo de 1977, compartido con el P. Joseph de Finance. Por todo ello, el año de 1977 significó la ampliación de la Sociedad y sobre la base del Acta de 1973 y ahora con el nombre de Sociedad Católica Argentina de Filosofía se dispusieron todas las medidas tendientes a su constitución definitiva. Todo señalaba a Mons. Derisi como el presidente natural de la Sociedad, pero la multiplicidad de funciones que debe cumplir se lo impedían y, por ese motivo y a los fines de la organización y representación internacional, debí asumir la presidencia provisoria, junto al R. P. Gustavo Ponferrada como Vicepresidente y el profesor Néstor Corona como Secretario. Las tareas de inscripción de nuevos socios proporcionaron sorprendentes resultados pues rápidamente alcanzamos el centenar de miembros activos.

Mientras tanto, como resultado de la comunicación acerca de la real existencia de nuestra Sociedad, fuimos urgidos a presentar todos los documentos necesarios ante la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP) con sede en Berna antes del mes de junio de 1978. Todo estaba previsto (número de socios, alguna publicación —en nuestro caso la revista *Sapientia*— una representación personal en la Asamblea de la FISP); faltaban los Estatutos. Por ello, tomando como modelo algunos que ya habían sido aprobados anteriormente por la FISP, elaboramos un documento *provisorio* pero precedido por lo esencial que era la declaración de principios en la cual se reafirman las verdades esenciales del pensamiento cristiano y se manifiesta “nuestra adhesión a Su Santidad el Papa y a todo el

<sup>2</sup> El Acta de abril lleva las firmas de Mons. Dr. Octavio N. Derisi, Mons. Dr. Guillermo Blanco, R. P. Gustavo E. Ponferrada, Dr. Juan E. Bolzán, Dr. Tomás D. Casares (+), Dr. Carlos Alberto Sacheri (+), Dr. Benito Raffo Magnasco, Dr. Emilio Komar, Dr. Carlos A. Iturralde Colombes, R. P. Vicente O. Ciliberto, R. P. Jorge Games, Dr. Omar Argerami, profra. María Mercedes Bergadá, Dr. Gastón Terán, prof. Francisco Brunamontini, Dr. José María de Estrada, Lic. Juan R. Courreges, Dr. Juan A. Casaubon, Profesora María Cristina Cassini de Vázquez, R. P. Dr. Eugenio S. Melo, Lic. Néstor A. Corona, Dra. Celina Lértora Mendoza.

Magisterio Eclesiástico", concluyendo en "la afirmación del Catolicismo como base válida para la edificación del hombre argentino". En disposiciones generales se declaró a SAPIENTIA, revista de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía.

### 3. SAPIENTIA, *órgano natural*

La Sociedad no necesitaba fundar una revista, pues la revista existe desde hace treinta y dos fecundos años. SAPIENTIA ha estado presente de modo efectivo y muchas veces luminoso en más de cinco lustros de historia del pensamiento nacional. Reclamamos un mínimo de autoridad para hacer esta afirmación por haber fichado —para escribir una obra histórica sobre la filosofía en la Argentina— todo cuanto en ella se ha publicado; su peso y su ineliminable presencia en los más diversos y alejados centros filosóficos de todo el mundo (que he podido comprobar personalmente en muchos casos) confirman el párrafo final del editorial del primer número: "Sin descender a las soluciones concretas de problemas inmediatos que nos punzan y angustian, SAPIENTIA pretende contribuir así más que nadie a la conquista del sentido y al ordenamiento de la vida humana en su aspecto estrictamente natural y humano y, con ello, a predisponer al crecimiento divino del hombre por medio de la Fe y la vida de Dios, de que es depositaria la Iglesia, y de este modo preparar un mundo mejor sobre la tierra, especialmente en esta tierra de bendición de nuestra Patria, Argentina, que ha nacido, crecido y vivido siempre animada por el espíritu de la Verdad y Normas de vida de la Sabiduría cristiana de la Iglesia, hasta consubstancializarse con ellos y trasuntarlos con rasgos inconfundibles en la pureza y magnificencia de su propia historia"<sup>3</sup>.

Por todo ello, SAPIENTIA se constituyó en el órgano natural de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía que, de ese modo, puede (y así lo ha hecho) mostrar en los organismos internacionales que el pensamiento católico argentino tiene una sólida historia inmediata detrás suyo.

### 4. *Representación de la filosofía argentina en los organismos internacionales*

Cumplidos estos requisitos esenciales, nuestra Sociedad alcanzaba, así, la posibilidad de representar al país en la *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie* (FISP) que, como se sabe, agrupa a sociedades de todos los países del planeta y, simultáneamente, en la *Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía*, con sede, en este momento, en Lovaina, lugar de residencia del Presidente, profesor Ladrière. Respecto de la primera, ejerce la Presidencia el representante del país donde se lleva a cabo el último Congreso Internacional de Filosofía (Düsseldorf, 1978) por el espacio de cuatro años hasta 1982 (Atenas). La Federación tiene como objetivos el desarrollo de los estudios filosóficos y la investigación, el intercambio entre los filósofos de todo el mundo, la recepción de subsidios para organizar congresos, simposios, estudios y, sobre todo, organiza los Congresos Internacionales de Filosofía. Las Sociedades allí reunidas tienen voz y voto, una por cada nación representada, y deciden sobre el tema, el lugar y otros asuntos concomitantes en los congresos internacionales. La Argentina, por medio de nuestra Sociedad, tiene ahora representación con voz y voto.

Cada Sociedad, a su vez, debe aportar una cuota anual nada pequeña y de ahí la absoluta necesidad de cobrar a los miembros una cierta cantidad anual. Cumplidos, según dijimos antes, los requisitos imprescindibles, en nota del 12 de diciembre del año 1977, la Comisión Directiva provisoria solicitó la incorporación de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía. En oficio del 26 de abril del presente año, la FISP comunicó a nuestra Sociedad

<sup>3</sup> OCTAVIO N. DERISI, «Sapientia» en *Sapientia*, I, nº 1, p. 13, La Plata/Bs. As., 1946.



que en sesión habida en el Cairo el 13 de marzo, la sociedad argentina había sido aceptada. Inmediatamente nuestra Sociedad hizo efectivos 400 francos requeridos por la Federación, quedando todo en regla (16-6-78). Estos trámites eran urgentísimos porque el XVI Congreso Internacional de Filosofía estaba ya muy próximo, últimos días de agosto de 1978 y, simultáneamente, se había programado la Asamblea de la Federación para el día 30 en la misma sede del Congreso en Düsseldorf. Ese día, asistimos a la Asamblea, escuchamos todos los informes, votando decisiones importantes, como, por ejemplo, la sede del próximo Congreso Internacional. Pero cupo a nuestra Sociedad un papel providencial, completamente inesperado para quien escribe. Planteado el problema de las lenguas oficiales de los congresos internacionales, debemos recordar que había quedado pendiente en Varna (1974) la solicitud de considerar al español lengua oficial, además del francés, el inglés y el alemán; como fuera rechazada en aquella ocasión, delegados de lengua española se habían retirado. En la Asamblea del 30 de agosto en Düsseldorf, solamente dos personas hablaban español (un español y un argentino). Quien escribe pidió la palabra, explicó las razones e hizo la moción favorable al español y, con algunas modificaciones prácticas sugeridas por un representante francés, fue aprobada. El peso de las circunstancias, quizá el mejor conocimiento del mundo hispánico influyeron en la votación; pero fue el primer paso dado en el exterior por la Sociedad Argentina de Filosofía. Muy distinto es el caso de la presión rusa para que su idioma fuera aceptado pues detrás de los oradores soviéticos (apoyados por los marxistas de Occidente) estaba la mediata presencia de una potencia mundial. De todos modos, en los próximos Congresos Internacionales, el español será lengua oficial, aunque se mantendrá la traducción simultánea para el francés, inglés y alemán.

Por la tarde del mismo día 30, se llevó a cabo la Asamblea de la Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía presidida por el profesor Jean Ladrière y el secretario R. P. George McLean. Además del informe del Presidente, cada representante informó sobre las actividades en su propio ámbito cultural. La Comisión Directiva fue reelegida por la casi unanimidad de los presentes. El R. P. McLean nos informó que nuestra Sociedad sería formalmente incorporada a la Unión Mundial. De ese modo, la Sociedad Católica Argentina de Filosofía podrá actuar, con voz y voto, en todo el mundo, ya por medio de la FISP, ya por la Unión Mundial, ya por su incorporación a la Asociación Católica Interamericana de Filosofía que, a su vez, también es reconocida en las dos federaciones internacionales. Aunque tenemos clara conciencia de que todo esto no es *la* filosofía (ni puede serlo como es obvio) sino, para darle algún nombre, la "filosofía institucional", se percibe fácilmente la enorme importancia que tiene para la Argentina.

##### 5. El inmediato futuro

a) *Proyecto del Congreso Mundial de Filosofía Cristiana.* Habida cuenta de que en agosto de 1979 se cumple el Centenario de la Encíclica del Papa León XIII *Aeterni Patris* sobre la filosofía cristiana, la Sociedad lanzó el proyecto de un Congreso Internacional para celebrar el acontecimiento en nuestro país, pero con proyección en América y en el mundo. El tema del Congreso será *La filosofía del cristianismo, hoy*, bajo el lema leonino "Vetera novis augere et perficere". El proyecto fue sometido, en oficio del 22 de setiembre de 1977, al Episcopado Argentino; la nota elevada al Presidente del Venerable Episcopado, Cardenal Dr. Raúl Francisco Primatesta, fue firmada por catorce personas de activa participación en la vida intelectual católica<sup>4</sup> y el Episcopado, en la Asamblea General de noviembre del mismo año,

<sup>4</sup> La nota al Episcopado lleva las firmas de Mons. Dr. Octavio N. Derisi, Mons. Dr. Guillermo Blanco, R. P. Dr. Vicente Ciliberto, Dr. Abelardo Pithod, Dr. Juan A. Casaubon, R. P. Gustavo E. Ponferrada, Dr. Rubén Calderón Bouchet, Dr. Alberto Caturelli, R. P. Dr. Ismael Quiles, Prof. Néstor A. Corcna, R. P. Domingo Basso O. P., Prof. Dennis Cardozo Birito, Dr. Benito Raffo Magnasco y Dr. Gastón Terán.

acordó auspicar la celebración del Congreso. Esperamos que, al ser publicada esta crónica, ya nuestro mundo intelectual católico tenga una más amplia información, Dios mediante.

*b) La situación actual.* Por fin, la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, que ha nacido solamente para servir humildemente a la Verdad, a los católicos que dedican su vida al pensamiento filosófico, al país, a Iberoamérica y, sobre todo, a la Santa Iglesia Católica de la que se proclama hija y discípula, tiene por delante un doble cometido para dar por concluida esta primera etapa de organización. La primera consiste en redactar los Estatutos definitivos y la segunda elegir sus autoridades permanentes. Creemos que, en el seno del Congreso programado, debe tener lugar una asamblea general para tratar la redacción de los Estatutos, ya que los provisorios no tuvieron otro fin que dejar sentados los principios y acudir a la Federación Internacional cumpliendo un requisito imprescindible. Esto ya ha sido logrado con todo éxito. También creemos que las autoridades provisorias habrán entonces cumplido totalmente su misión y habrá llegado la hora de elegir las autoridades definitivas. De ese modo, nuestra mayor esperanza es que la Sociedad Católica Argentina de Filosofía viva por sí sola y tenga larga duración, no ligada necesariamente a personas determinadas, sino vivificada por los principios del pensamiento católico, que son su razón de ser.

ALBERTO CATURELLI

C.O.N.I.C.E.T.

*Universidad de Córdoba*

## BIBLIOGRAFIA

REGIS JOLIVET, *Curso de Filosofía*, Biblioteca Argentina de Filosofía, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978, 425 pp.

El Club de Lectores, benemérito por su sostenido esfuerzo de editar y difundir obras que aúnan la calidad intelectual con la rectitud doctrinal, nos presenta ahora el conocido *Curso de Filosofía* de Regis Jolivet. Su autor, renombrado por sus trabajos de investigación, ha sintetizado en forma orgánica, con estilo fácil y didáctico, toda la problemática filosófica.

Tras una breve introducción, en la que ubica la filosofía en el ámbito del saber y expone su método y división, aborda las grandes líneas de la Lógica Clásica (el término, la proposición y la argumentación), de la Cosmología Filosófica (propiedades y esencia de los cuerpos), de la Epistemología (la ciencia y el método científico), de la Psicología Filosófica (la vida, el conocimiento sensorial, la afectividad, la intelección, la voluntad, la libertad, el alma), de la Gnoseología (la verdad, el escepticismo, el empirismo, el racionalismo, el idealismo, el realismo), de la Ontología (el ser, sus propiedades, sus divisiones, sus causas), de la Teología Natural (existencia de Dios, su naturaleza, atributos entitativos y operativos), de la Estética (el arte y la belleza) y de la Ética (el hecho moral, el fin de la vida, la ley, el deber, los actos humanos, ética personal y social).

No entra en problemas técnicos ni en controversias: presenta un panorama realista, claro y breve, lo que hace de esta obra un excelente medio de entrar en el saber vertebrador de toda auténtica cultura. Quien se sienta capacitado, tras la lectura de esta obra, de encarar con profundidad los temas aquí esbozados, tiene en los cuatro volúmenes del *Tratado de Filosofía* del mismo autor una guía segura, esta vez con abundancia de referencias bibliográficas y con una discusión detallada de las distintas posiciones adoptadas por los filósofos.

En una época en que urge ver con claridad en la maraña de contrapuestas tendencias filosóficas, esta sencilla síntesis es un valioso aporte, tanto para el que desee iniciarse en la reflexión de los problemas que han preocupado a los pensadores de todos los tiempos, como para quien deba iniciar a otros en la nada fácil labor de filosofar. Aunque el autor del *Curso* no haga mayores referencias al tomismo, es ésta la orientación que campea en toda su exposición. Cabe augurar una amplia difusión de este manual.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

CLUB DE LECTORES (edit.): *Obras Completas de Jacques Maritain*

El Club de Lectores, bajo la inteligente dirección de Juan Manuel Fontenla, viene cumpliendo sin descanso, desde hace varios años, un plan de publicación de las *Obras Completas* del eminente filósofo tomista, Jacques Maritain, fallecido hace pocos años, y cuya influencia ha sido y sigue siendo tan decisiva en el pensamiento filosófico del mundo, principalmente en el católico-tomista, y de un modo especial en el de nuestro país.

Hasta ahora se han publicado las siguientes obras del insigne filósofo, algunas en repetidas ediciones: *Introducción a la Filosofía*, *Lecciones fundamentales de Filosofía Moral*, *Arte y Escolástica*, *Fronteras de la Poesía*, *Filosofía de la Naturaleza*, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, *Primacía de lo Espiritual*, *Los Grados del Saber*.

Y próximamente aparecerán otras, que ya se anuncian. Las obras están muy bien impresas y presentadas con sobria elegancia. No es el caso ponderar aquí el extraordinario valor filosófico de estas obras de Maritain, ni la viva vigencia de su pensamiento en la hora actual —por demasiado evidentes—, sino solamente exaltar el hecho de que sea una Editorial argentina —el Club de Lectores— con el patrocinio de una Fundación también argentina, quienes hayan tomado sobre sí la responsabilidad de difundir los libros del ilustre filósofo contemporáneo.

En todo caso, es un deber de SAPIENTIA dar a conocer y poner de manifiesto este *extraordinario acontecimiento editorial*, a la vez que hacer conocer el hecho mismo de la publicación de las obras de Maritain, para que el público argentino y, en general, de habla castellana, sepa que tiene acceso fácil a la lectura de estas obras.

Nuestras congratulaciones al *Club de Lectores* y a su incansable Director, Juan Manuel Fontenla, y a la *Fundación Jacques Maritain*, patrocinadora de tales publicaciones, por esta realmente feliz iniciativa, llevada a la práctica con inteligencia y eficacia en nuestro país, para que, en su ardua labor, ambos se sientan acompañados y alentados con esta nota de estímulo, y con la gratitud y amor de cuantos son admiradores y deudores, en alguna medida, del pensamiento de Maritain.

OCTAVIO N. DERISI

CINO BARBIERI, *Il pensiero sociale del Medioevo*, Palazzo Giuliani, Verona, 1968, 383 pp.

Este libro se debe al insigne Prof. Gino Barbieri, Decano y Profesor Titular ordinario de Historia Económica en la Facultad de Economía y Comercio de Verona, perteneciente a la Universidad de Padua (Italia). El autor es un destacado estudioso que ha dedicado cuarenta años de su vida a la docencia universitaria y la investigación científica. En 1975 visitó nuestro país, donde dictó conferencias en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica Argentina.

Entre sus ciento sesenta trabajos publicados, sobresale el libro que hoy comentamos aquí sobre "El pensamiento social de la Edad Media".

Se trata de un valioso estudio llevado a cabo con serio rigor científico y al mismo tiempo escrito con notable calor humano. Esta reconstrucción del pensamiento social abarca quince siglos de la historia de Occidente, a partir de la crisis de la civilización greco-romana, precisamente cuando en el mundo antiguo se hace presente el mensaje cristiano.

Por eso, el libro comienza con la exposición del contenido social del Evangelio y de la enseñanza de los Apóstoles sobre los bienes materiales, la propiedad, el trabajo, la esclavitud, el dinero, la justicia y la caridad.

El autor analiza luego la elaboración de los Padres griegos y latinos acerca de la substancial transformación de la idea de riqueza, que de instrumento buscado para los placeres de la vida terrena, pasa a ser considerada por ellos como un medio de conquista del premio celeste. El Prof. Barbieri atribuye mucha importancia al aporte de la patrística en la clarificación del mensaje evangélico y por eso le dedica uno de los capítulos más largos de su obra.

Con esta base, el autor entra de lleno en la historia del pensamiento social propio de la Edad Media, exponiendo sucesivamente: las ideas de los pensadores de la alta Edad Media sobre la pobreza y la riqueza; la doctrina social de la escolástica pretomista; el pensamiento ético-económico de Santo Tomás de Aquino acerca de la riqueza, la propiedad, el uso de los bienes, el trabajo, el justo precio, la moneda y el crédito; la obra monetaria de Oresme; los ideales sociales de Santa Catalina de Siena; los aportes originales de San Bernardino de Siena; los escritos novedosos de San Antonino de Florencia sobre las fuerzas del trabajo y de la producción; las ideas renovadoras del Beato Bernardino de Feltre en materia de crédito y su apoyo a los montes de piedad como instituciones liberadoras de las fuerzas del trabajo.

Cabe destacar que el libro del Prof. Barbieri se lee con sumo interés, por cuanto los distintos autores son presentados con vívidos rasgos en su contexto histórico, pero relacionando sus reflexiones con las ideas contemporáneas, de modo que se puede apreciar adecuadamente el aporte de cada uno de ellos a la formación del pensamiento social y económico de contenido ético-cristiano.

Los estudiosos de historia económica encontrarán ciertamente en el libro del Prof. Barbieri un valioso elemento para enriquecer sus conocimientos sobre un período tan importante para la civilización occidental, cual es la Edad Media cristiana.

FRANCISCO VALSECHI

ANTONIO AROSTEGUI, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, Morsiega, Madrid, 1978, 1.019 pp.

Sin duda es demasiada modestia titular simplemente "esquemas" esta extensa y fluida presentación de la filosofía occidental en su evolución histórica. Es cierto que en ella abundan los esquemas y que el tratamiento de los autores y tendencias es esquemático; pero hay más de una "Historia de la Filosofía" cuyo desarrollo expositivo es menos completo que el brindado en este volumen, sin que por ello renuncien sus editores a darle un título que a veces defrauda al lector. En cambio aquí sucede todo lo contrario: no faltan los esquemas, pero hay una lúcida secuencia de cuanto autor o tema haya interesado a la filosofía, realizada con serio sentido histórico, en forma breve pero completa.

Esta obra es fruto de un enorme esfuerzo de síntesis, hecho sobre una copiosa bibliografía, sin duda mucho más amplia que la severamente seleccionada que aparece al fin de cada capítulo. Y en la mayoría de los casos se trasluce un contacto personal con los textos de los autores estudiados, pese a que el carácter de la obra excluye las referencias directas. El peligro de trabajos de este tipo es convertirse en un catálogo de autores: Aróstegui lo ha superado siguiendo con maestría la evolución de tendencias y sistemas, mostrando los influjos y dependencias, dando así notable organicidad a su exposición. Por supuesto, ha debido sacrificar todo lo secundario para ceñirse a lo esencial, con sobriedad ascética, aunque sin soslayar ningún aspecto de importancia.

El cuadro general es el clásico: tras una precisa y actualizada introducción sobre la historiografía filosófica, expone la marcha del pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo, con una acertada caracterización de temas, problemas y procedimientos. No faltan escuetas observaciones críticas que no atentan contra la objetividad de la exposición, aunque ubican las cuestiones desde un punto de vista claramente realista. En un

panorama tan amplio, con tanta variedad de posiciones, sería imposible dejar de hallar algunos puntos discutibles; con todo no valdría la pena mencionarlos, porque versan sobre cuestiones de menor relevancia.

De manera que aunque el autor de este volumen no haya pretendido redactar una Historia de la Filosofía, ha logrado una síntesis que será una utilísima introducción a la misma y un valioso instrumento para recapitularla. Su estilo claro y didáctico, sus cuadros sinópticos y sus esquemas, le auguran un éxito merecido entre los estudiantes y aun entre los profesores de esta disciplina. Ha sido un acierto de la editorial Morsiega el haberla publicado.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EMILIO DIAZ ESTEVEZ, *El teorema de Goedel*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona, 1975, 305 pp.

Filosóficamente, el estudio del teorema de Goedel, entre otros, convierte a la lógica en realmente interesante e importante; sería de desear que los estudiantes de esa disciplina no desconocieran su existencia. Y, en general, podría afirmarse que la actual teoría del conocimiento debe conocer las investigaciones de la metamatemática para captar más adecuadamente el alcance y los límites de nuestra capacidad mental. Los resultados de esas investigaciones se vinculan con la amplitud del procedimiento axiomático, con la relación entre sistemas lógicos y razonamientos cotidianos. En algunos de estos resultados se parte de meditaciones semejantes a las que provocaron las paradojas (la del mentiroso, por ejemplo) pero se evitan ciertas dificultades modificando en algo esas meditaciones, eliminando equívocos y evaluando adecuadamente las inferencias.

Por desgracia, la mayoría de los trabajos que tratan esos temas se escriben con tal grado de dificultad que no pueden ser leídos sino por los especialistas. Esta es la razón de que se desconozca el alcance filosófico de esas meditaciones y no se las valore justamente. El libro que presentamos al lector puede servir para que los estudiantes y estudiosos de filosofía conozcan los resultados más importantes de la metamatemática, sin conocimientos presupuestos.

El capítulo I, "Nociones previas" (pp. 19-80) analiza el sentido de nociones vinculadas con la axiomática, sistemas formales, semiótica, paradojas. El capítulo II, "La cuestión de los fundamentos de la matemática" (pp. 81-122) estudia el logicismo, intuicionismo, formalismo y la significación de la memoria de Goedel haciendo referencia a los otros "teoremas de limitación de los formalismos". El capítulo III, "El método de Goedel" (pp. 123-167) y el capítulo IV, "El teorema y el corolario de Goedel" (pp. 168-208) exponen las ideas de Goedel. El capítulo V, "Algunas críticas presentadas al teorema de Goedel" (pp. 209-238) y el capítulo VI "Consideraciones críticas en torno al teorema de Goedel" (pp. 239-298) analizan algunas críticas al teorema. De gran valor es la llevada a cabo por el profesor J. Perez Ballestar en una comunicación presentada en 1968 al Congreso Internacional de Filosofía, al mostrar una contradicción entre dos teoremas expuestos en el trabajo de Goedel. El autor de este libro que presentamos aquí, retoma las ideas de Perez Ballestar, prueba primero la contradicción basándose en un teorema de Hilbert y después lleva a

cabo la misma prueba pero sin apelar a ese teorema. El autor es consciente del alcance que pueden tener esas consideraciones críticas; en efecto, dice que "la aceptación prácticamente universal del teorema... y dada su extraordinaria fecundidad... podemos considerar nuestras consideraciones críticas a la manera de problemas que parecen poner en cuestión los resultados de Goedel y que, por lo tanto, deberían ser resueltos" (p. 13).

Una investigación gnoseológica digna de los tiempos que nos toca vivir no puede ignorar la significación y alcance de esta obra que con todo derecho y excelencia aparece en la "Colección filosófica" de las ediciones de la Universidad de Navarra.

A. M.

JORGE A. INSUA, *Psicosemiología y Psicopatología. (Introducción a la psicoterapia en la práctica médica)* Editorial Columba, Buenos Aires, 1974.

El doctor Insúa es un destacado médico argentino, que comparte el ejercicio de su profesión con la docencia en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Especializado en Psiquiatría, con el presente ha dedicado al médico general y al estudiante de medicina tres volúmenes sobre Psicología médica, profundamente relacionados entre sí, a punto tal que el conocimiento de los dos anteriores (*Introducción a la Psicología médica*, 1969 y *Psicología Médica*, 1971) es poco menos que imprescindible para la cabal comprensión de la obra que nos ocupa.

Sabido es que el médico no psiquiatra, ya sea el general o el especialista, se ve constantemente desbordado en la práctica de su oficio por dimensiones humanas, que no ha sido preparado para comprender, enfocar y tratar, cuales son las psíquicas y las socioculturales. Su formación preponderantemente biológica lo capacita para detectar la etiopatogenia bioquímica, infecciosa, traumática, etc. de las enfermedades, pero se encuentra desconcertado e indefenso cuando es el significado de las experiencias existenciales, el sentido de sus relaciones sociales o los complejos simbolismos de la cultura los que enferman al hombre.

Muchos de estos conflictos, por ser de tono menor, no justifican la derivación del paciente al psiquiatra, requerido por otra parte por una clientela creciente.

La inclusión de la Psicología Médica en los planes de estudio de las Facultades de Medicina del país intenta paliar esta deficiencia formativa que ha contribuido no poco al auge del curanderismo y de los enfoques no alopáticos. Es justamente en este campo de la psicología aplicada a la medicina que el autor ha hecho contribuciones apreciables, como el libro que comentamos.

Estrechamente ligado a la práctica clínica, este texto es un serio instrumento puesto al servicio de la actividad de enseñanza-aprendizaje, actividad esta constituida por el médico-docente y el estudiante del ciclo clínico, juntos a la cabecera de la cama del enfermo. Saber observar y reconocer la índole orgánica de las manifestaciones de los distintos procesos mórbidos es tan útil al médico como poder detectar la génesis psicológica o sociocultural de algunos padecimientos.

La versación médica del autor le permite, por una parte, fundamentar los diversos tópicos del libro con nociones de la neurología, la endocrinología, la enzimología, la farmacología, etc.; por otra, sus profundos conocimientos de la Psicología, la Psicopatología, la Psiquiatría, la Psicoterapia, la Higiene Mental, aseguran un enfoque amplio y moderno del tema. Una bibliografía de casi seiscientas obras y su referencia constante a ella en el desarrollo del texto, asegura a los inquietos estudiosos de la especialidad una abundante y precisa orientación.

Este libro puede ser leído con provecho y deleite no sólo por aquellos a quienes fue destinado por voluntad del autor, sino también por todos los cultores de la Psicología y la Psiquiatría.

JORGE H. MORENO

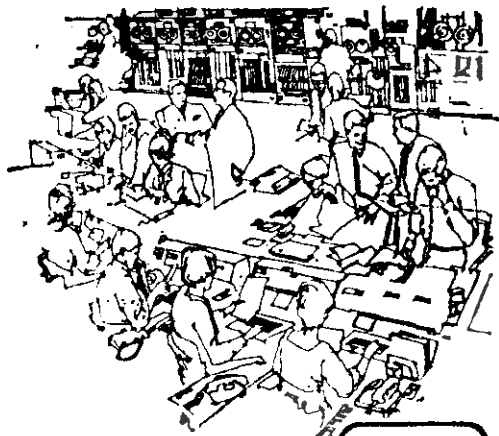
#### ERRATA

En el lomo del N° 128 dice Enero - Marzo; debió figurar Abril - Junio.



**BANCO RIO.**

**-UN GRAN  
CAUDAL  
HUMANO Y TECNICO  
A SU SERVICIO.**



CASA CENTRAL: San Martín y Cangallo - Buenos Aires CASA MATRIZ: Calle 8 esq. 50 - La Plata  
CENTRO PROPIO DE COMPUTACION: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales

BANCO RIO DE LA PLATA

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

---

La mayor  
experiencia  
argentina  
en envases



Venezuela 4269  
Tel.: 811-7070/8880/8081  
1211 Buenos Aires



CARLOS PELLEGRINI y RIVADAVIA  
1009 CAPITAL FEDERAL  
TEL. 35-2021/9

*ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.*

CONSIGNATARIOS  
COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

Tel. 49-1360 - 1364



# YERBA MATE Y TE



# *Taragüi*

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

## DOUILLET y CAPPAGLI

ARQUITECTOS

CORRIENTES 222

TEL. 31-3658

## PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares.


Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España

Yo tengo  
mis ahorros en el BIR...  
y vos?



**T**ome nota

EN 1938 -  
UN AUTO COSTABA   
\$4.850. SI HUBIERA EXISTIDO EL  
BABY BANK DEL BIR ESE CAPITAL EN  
DEPOSITO INDEXADO, CON 7% DE  
INTERES ANUAL ACUMULATIVO,  
HABRIA TOTALIZADO, EN FEBRERO  
DE 1978,  
\$4.400 MILLONES  
Y CORRESTA SUMA.  
SE PODRIA COMPRAR,  
NO UNO SINO CUATRO  
AUTOS O KM.



DEPARTAMENTO DE PROMOCION DE LA JUVENTUD  
**BANCO DE INTERCAMBIO REGIONAL**

**OBRAS DE**  
**MONSEÑOR DERISI:**

SANTO TOMAS Y LA FILOSOFIA ACTUAL  
Educa - Distribuye EMECÉ

NATURALEZA Y VIDA DE LA  
UNIVERSIDAD, 2ª edición, EUDEBA

EL ULTIMO HEIDEGGER,  
2ª edición, EUDEBA

LA IGLESIA Y EL ORDEN  
TEMPORAL, EUDEBA

LO ETERNO Y LO TEMPORAL  
EN EL ARTE, EMECÉ

ESENCIA Y AMBITO DE LA CULTURA,  
COLUMBA





## NUESTRO ARBOL GENEALOGICO

Un día fue semilla. Hoy, sus millones de descendientes plantados a través de una labor forestadora desarrollada durante casi medio siglo, conforman la base insustituible de la industria integrada del papel en la Argentina.

Pero nuestro árbol genealógico no comienza aquí. Su primer brote vio la luz el 2 de febrero de 1929, en Rosario, cuando un grupo de empresarios santafesinos fundó Celulosa Argentina, transformada luego en uno de los complejos industriales más importantes del país.

Hoy en día, Celulosa Argentina participa en el desarrollo del interior de nuestro país a través de sus seis establecimientos fabriles, en los que se elabora el 85 % de la producción nacional de pastas celulósicas, el 30 % de la producción nacional de papeles, cartulinas y cartones, y el 45 % de la producción nacional de soda cáustica y cloro, y de sus seis centros forestales, en los que se han plantado más de 40.000 hectáreas con 60 millones de árboles.

Pero nuestro árbol genealógico tampoco termina aquí. Continuamos desarrollando industrias con las metas fundamentales de una producción eficiente y el progreso del país.

**CELULOSA  
ARGENTINA**  
Una empresa con raíces en la patria.

*Adhesión de la Fundación*

Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

La Hidrófila Argentina

S. A. C. I.

Adm. y Ventas  
C. M. de ALVEAR 1247

1602 Florida  
Tel. 760-9071/79

UNA DE LAS FABRICAS MAS  
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-  
PECIALIZADA EN MATERIALES  
TEXTILES PARA CURACIONES

OCTAVIO NICOLAS DERISI

## SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA FILOSOFIA ACTUAL

Una confrontación crítica del pensamiento del Santo Doctor en los autores y corrientes contemporáneas de la Filosofía, que logra explicitar toda la inagotable riqueza de la Doctrina Tomista y su poder de asimilación y síntesis de toda verdad. La obra de madurez de Monseñor Derisi.

El empirismo, el idealismo, el agnosticismo, el trascendentalismo de Kant, la fenomenología de Husserl, la axiología contemporánea, el existencialismo de Heidegger y de Sartre: temas todos ellos, críticamente analizados con objetividad y seriedad en esta obra.

*Editado por EDUCA*

*Distribuido por EMECÉ*

*Novedad: LA PALABRA (EMECÉ)*

*De próxima aparición: ESENCIA Y VIDA DE LA PERSONA*

**EL TEXTO  
DE ESTA REVISTA  
ESTA IMPRESO EN PAPEL  
PRODUCIDO EN LA  
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA  
NACIONAL**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

**Ledesma** una empresa que ES argentina





SE TERMINO DE IMPRIMIR  
EL DIA 12 DE DICIEMBRE DE 1978  
EN LA IMPRENTA  
DEL CONGRESO DE LA NACION